

دكتور عاطف العراقي

المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد



سلسلة العقل والتجديد
الكتاب السادس

٠٠٦٧٥

المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد

تأليف

دكتور عاطف العراقي

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الثانية

١٩٨٤



دارالمعارف

الطبعة الأولى : ١٩٨٠ م
الطبعة الثانية : ١٩٨٤ م

الناشر : دار المعارف — القاهرة — كورنيش النيل — القاهرة — ج. م. ب. ع. م.

الاهـداء

الى رائـد الفلسفة الخلقية فى مصرنا المعاصرة ..

الى الأستاذ الذى تعد حياته تعبيرا عن اعتقاده بالقيم والمثل العليا ..

الى الدكتور توفيق الطويل ..

تقديرا لدوره فى إثراء الفكر الفلسفى الخلقى ..

أهدى هذا الكتاب ثمرة من ثمرات اغترابى وتوحدى داخل صومعتى
الفلسفية معتزلا الحياة ، متأملا فى سعادة ، الموت ، والعدم ، والفناء ..

عاطفـة العراقى

شكر وتقدير

يتوجه المؤلف بأعمق آيات الشكر والتقدير للدوائر الفلسفية والفكرية والعلمية في بلاد العالم شرقا وغربا على ما تفضلت بتقديمه من مصادر ومراجع قيمة كان لها عظيم النفع في دراستنا عن منهج ابن رشد النقدي ومن هذه الدوائر ، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، ومعهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالقاهرة وعلى رأسه الأب جورج قنواتي ، والمكتبة الأهلية بباريس ، والمعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية ، ومكتبة الأسكوريال بأسبانيا •

٧.

الرموز والاختصارات المستخدمة في هذا الكتاب على النحو التالي :

ش أ = شرح أكبر

ش و = شرح وسيط

ش ص = شرح أصغر (تلخيصات) •

ن = فن

م = مقالة

ف = فصل

ط = طبعة

ج = جزء

فهرس الكتاب

أولا : فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تصدير عام	١٣
الفصل الأول : موقف ابن رشد النقدي من أدلة المتكلمين على وجود الله	٤١
تمهيد : اهتمام ابن رشد بنقد الفكر الكلامي الجدلي . موقفه من أدلة المتكلمين على وجود الله .	٤٧
الفصل الثاني : الصفات الالهية وموقف ابن رشد النقدي	٧٣
(أ) التوحيد	٧٩
(ب) العلم	٨٦
(ج) الحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر	٩٥
الفصل الثالث : الذات والصفات ونقد مسلك الاشاعرة	١٠٣
الفصل الرابع : التنزيه وموقف ابن رشد النقدي	١٢٤
الفصل الخامس : رأي الاشاعرة حول المعجزات وبعث الرسل وموقف ابن رشد النقدي	١٤٣
الفصل السادس : موقف ابن رشد النقدي من فلسفة ابن سينا	١٩٣
أولا : تمهيد : اهتمام ابن رشد بنقد فلسفة ابن سينا (نقد فيلسوف لفيلسوف)	١٩٩
ثانيا : آراء لابن سينا وموقف ابن رشد منها :	٢٠٣
١ - دليل الممكن والواجب	٢٠٦
٢ - الفيض أو الصدور	٢١٩
٣ - ميكنة العلم الطبيعي	٢٢٧
٤ - القوة الوهمية	٢٢٨

٢٢٦	الفصل السابع : منهج ابن رشد النقدي في مواجهة أهل الظاهر
٢٥٣	الفصل الثامن : الطريق الصوفي وموقف ابن رشد النقدي
٢٧٣	خاتمة : نقد وتقدير
٢٧٧	مصادر ومراجع الدراسة
٢٧٧	أولا : المصادر والمراجع العربية
٢٩٨	ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية

ثانيا : فهرس الأشكال

الصفحة	الموضوع	رقم الشكل
٤٩	١ — أصناف الناس بالنسبة للتأويل .	
٨٣	٢ — نفى القول بوجود الهين .	
١١٣	٣ — قدم الصفات عند الأشاعرة .	
١٥٩	٤ — نوعا المعجزة وصلتها بمراتب الناس .	
١٦٥	٥ — نوعا الأشياء الفاعلة .	
١٧٣	٦ — العلاقة بين الأسباب والمسببات .	
١٧٧	٧ — احتمالات القول بفكرة العادة عند الغزالي ورفضها .	
١٨٩	٨ — نوعا المعلولات وعلاقتها بالبرهان .	
٢١١	٩ — أقسام الموجودات عند ابن سينا .	
٢٢١	١٠ — تعقلات العقل الأول .	
٢٢٥	١١ — تفسير وجود الكثرة .	
٢٤١	١٢ — التأويل وعلاقة بالشرع .	
٢٤٥	١٣ — أصناف التعليم .	
٢٤٧	١٤ — أصناف المعاني الموجودة في الشرع .	
٢٦٥	١٥ — طريقا الاتصال .	
٢٦٧	١٦ — مراتب الاتصال عند ابن باجه .	
٢٦٩	١٧ — أنواع الصور الروحانية عند ابن باجه .	
٢٧١	١٨ — غايات أفعال البشر تبعا لأنواع الصور عند ابن باجه .	

تصنيف عام

أولاً : أبعاد المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد :

أنا مؤمن بالدور الكبير الذي يحتله ابن رشد في تاريخ الفلسفة العربية • مدرك تمام الإدراك أن الدارس لفكرنا الفلسفي العربي لن يكون بإمكانه تخطي هذا الفيلسوف والتغافل عن فلسفته سواء في جانبها النقدي أو جانبها الإيجابي التركيبي •

وإذا كنا منذ سنوات قد درسنا مذهب ابن رشد سواء في مجال المعرفة أو الوجود أو الإنسان أو الالهيات ، فانتنا نود في كتابنا هذا دراسة الجانب النقدي عند فيلسوفنا المغربي الأندلسي ابن رشد • وهذا يعد إيماناً من جانبنا بأن مذهب هذا الفيلسوف لا يمكن فهمه فهماً دقيقاً ومتكاملاً ، إلا إذا ركزنا أساساً على دراسة منهجه النقدي •

أن هذا المنهج الذي سار عليه فيلسوفنا ابن رشد يعد دعامة رئيسية وأساسية من دعائم مذهب الفيلسوف ، بل قد لا نجد عن الصواب إذا قلنا بأنه من أهم وأبرز دعائم مذهب الفيلسوف الذي تركه لنا •

نقول هذا ونحن نضع في الاعتبار أن فيلسوفنا حين ينقد هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي تعرض لها ، إنما كان يضع نصب عينيه العقل ، والعقل دوماً •

نقول بهذا ونحن نضع في الاعتبار أيضاً أن ابن رشد كان يتمتع بنحسن نقدي دقيق قد لا نجده عند الفلاسفة الذين سبقوه سواء عاشوا في المشرق العربي ، أو وجدوا في المغرب العربي •

نجد هذا واضحا في نقده للمتكلمين ، وخاصة الأشاعرة • نجد هذا في نقده أيضا لأراء أكثر من فيلسوف من الفلاسفة الذين سبقوه ، وخاصة ابن سينا فيلسوف المشرق الكبير • نجد هذا أيضا في نقده لاتجاهات بأكملها رأى من جانبه أنها قد انحرفت عن نهر العقل : رأى من جانبه أنها ابتعدت عن العقل الذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر . انعقل الذى على أساسه نميز بين الحيوان غير الناطق ، والحيوان الناطق . ومن هذه الاتجاهات التى ركز فيلسوفنا ابن رشد على نقدها . اتجاه أهل الظاهر من جهة : والاتجاه الصوفى القلبي الوجدانى من جهة أخرى •

وإذا كان ابن رشد قد انتقل الى دار الخلود (١) ، فإنه قد ترك لنا العديد من المؤلفات والشروح التى ستبقى شاهدة على عمق فلسفته وخصب اتجاهه وثراء تفكيره •

غير مجد فى ملتي واعتقادي التغافل عن فلسفة ابن رشد (٢) سواء فى جانبها النقدي أو جانبها الإيجابي التركيبى • هذا إذا أردنا أن نتقدم خطوة أو خطوات نحو تقديم تصور لقضية الاصلالة والمعاصرة • إذا أردنا البحث عن جانب من الجوانب النوضاءة فى تراثنا الفلسفى ومن الواجب علينا معشر المفكرين أن نهتم ، ونهتم دواما بالدروس التى يمكن أن نستخلصها من مؤلفات هذا الفيلسوف وشروحه •

فنحن نتحدث اليوم عن العقل وعن المنهج العقلى وضرورة تمسكنا به قبل أن نخطو خطوة واحدة فى حياتنا المعاصرة على اختلاف زواياها وأبعادها ، وفى تفكيرنا • وما أجدرنا أن نرجع الى تراث مفكرينا نستلهم

(١) ولد عام ٥٢٠ هـ = ١١٢٦ م • وتوفي عام ٥٩٥ هـ = ١١٩٨ م وعلى وجه التحديد فى العشر من ديسمبر •

(٢) درعنا الجانب الإيجابي التركيبى من مذهب فيلسوفنا ابن رشد فى كتابنا « النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد » •

منه بما يفيدنا في تلك الحياة التي نحياها سواء في جوانبها النظرية أو
أبعادها العملية .

ولا يخالجننا شك في أن أبرز المفكرين الذين دعوا الى الاعتماد على
العقل واتخاذها أساسا ومنهجاً حين البحث في أى مشكلة من المشكلات
الفكرية والفلسفية ، فيلسوفنا ابن رشد .

لقد أعلى كلمة العقل فوق كل كلمة وجعل أحكامه التي أصدرها في
المجالات التي بحث فيها ، أحكاماً صادرة عن العقل ، ومبتعدة بذلك —
وكما سنرى — عن المجال الكلامي والمجال الصوفي ابتعاداً تاماً .

وابن رشد الفيلسوف المغربي والأندلسي يحتل مكانة كبيرة في
تاريخ الفكر الفلسفي العالمي عامة ، والفكر الاسلامي العربي على وجه
الخصوص . وقد يكون من الصواب الى حد كبير جداً أن نقول أننا
لأنجد فيلسوفاً من فلاسفة العرب ، سواء من عاش منهم في المشرق
العربي كالفارابي وابن سينا ، أو في المغرب العربي ، كابن باجه وابن
طفيل ، يحتل تلك المكانة التي يحتلها فيلسوفنا ابن رشد .

ولعل مما يدل على تلك المكانة الكبيرة التي يحتلها ابن رشد ،
ذيوغ فلسفته في أوروبا ، بحيث أن اسم ابن رشد ومذهبه يترددان بلا
انقطاع عند كثير من المفكرين الذين تأثروا بأبعاد منهجه وفلسفته ،
سواء تمثل هذا التأثير في موافقة الفيلسوف على رأى أو أكثر من آرائه
الفلسفية ، أو تمثل في القيام بالهجوم على هذا الرأى أوذاك من الآراء
التي قال بها ابن رشد ، وهذا كله سواء الاتفاق تارة أو الهجوم تارة
أخرى ، يظهر في حركة الرشدية اللاتينية بصفة خاصة (٣) .

(٣) من البحوث التي كتبت مؤخراً والتي تبحث في هذا الجانب ، بحث تقدمت به السيدة
زينب الخضري للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب — جامعة القاهرة .
وقد خللت الباحثة مدى تأثير ابن رشد في الفكر الغربي .

وقد تكون تلك المكانة الكبيرة راجعة الى حد كبير الى أن ابن رشد كان صاحب أصرح اتجاه عقلى فى غكرنا الفلسفى العربى ، وكانت فلسفته تعبيراً عن انتصار العقل فى الفلسفة العربية .

ولعل مما يدلنا على ذلك تمام الدلالة ، أن المحاور الرئيسية لفلسفة هذا الفيلسوف تتمثل أولاً فى رفع طريق البرهان على غيره من الطرق الأخرى كالطريق الجدلى والطريق الخطابى الاقناعى .

وتتمثل ثانياً فى نقد الطريق الصوفى ، إذ أن التصوف خاص بجماعة دون أخرى ، أى أنه طريقة فردية ذاتية وجدانية ، فى حين أن ابن رشد يريد الأسس الشاملة والمبادئ العامة الواضحة التى يسير على هديها العقل فى إصداره الأحكام على الأشياء والنظر فى الموجودات . أنه يريد الطريق الشامل المشترك ، طريق العقل ، الذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر .

وتتمثل ثالثاً فى فتح الطريق أمام الفلسفة والتلصق ، ولذلك أصبح ابن رشد صاحب الطريق المفتوح . وهذا مادفعه الى نقد الغزالى — كما سنرى — والذى عاجم الفلسفة والفلاسفة . إذ أن الغزالى حينما أصبح صوفياً أصبح عدواً للفلسفة الى أقصى درجة ، بالإضافة الى أن اتجاه الغزالى الأشعرى قد أدى به الى نقد الاتجاهات العقلية التى تستند اليها الفلسفة أساساً .

وتتمثل رابعاً فى نقد الطريق الجدلى الكلامى ، وهذا النقد — كما سنرى — صادر عن إيمانه بالبرهان . فعلماء الكلام قد وقفوا عند حدود الجدل ولم يتجاوزوا دائرة الجدل الى دائرة البرهان . ولهذا يجب — فيما نرى — أن تلتصق الفلسفة العربية عند فلاسفة الاسلام لا عند المتكلمين .

فهؤلاء الفلاسفة قد اتجهوا فى الأغلب الى دراسة قضايا الفلسفة دراسة عقلية ولم يقتصروا — كما فعل المتكلمون — على حصر موضوعاتها

في دائرة التناويل والجدل . وخاصة من كان منهم من الأشاعرة ، بل ان
الفلاسفة تجاوزوا هذه الدائرة الضيقة الى دائرة أكثر اتساعا وسى
دائرة اليقين .

وبناء على ذلك فاننا نعتقد ان فلسفة هؤلاء الفلاسفة لا تمثل
دوائر منفصلة منعزلة ، كما يذهب بعض الباحثين في مجال الفكر الفلسفي
الاسلامي ، بل الاولنى أن نقول على العكس من ذلك ، أن أقوال المتكلمين
هى التى تمثل هذه الحلقات والدوائر المنفصلة المنعزلة . ولهذا كان ابن
رشد ، فيما نرى ، محقا في وصلة لهم بأنهم أهل جدل ، والجدل أقل
مرتبة من البرهان الذى يسعى اليه الفيلسوف .

واذا فهمنا هذا الوصف حق الفهم ودرسناه دراسة دقيقة ، فان ذلك
سيتيح للدارسين العدول عن كثير من الأفكار والآراء والإحكام التى قال
بها بعض الباحثين بالنسبة للمتكلمين والأشاعرة منهم على وجه الخصوص .

هذه المحاور كلها ان دللتنا على شىء ، فانما تدلنا — كما أشرنا في
البداية — على أن فلسفة ابن رشد كانت مواكبة للعقل ، والعقل يواكبها .

واذا كنا قد أبرزنا في البداية هذه المحاور ، فان سبب ذلك أن فهمها
وتدبرها سيساعدنا على ادراك مغزى الاتجاه النقدي عند فيلسوفنا
ابن رشد ، سواء بالنسبة للمتكلمين وخاصة الأشاعرة ، أو بالنسبة الغزالي ،
أو نقده لابن سينا حين يقول بمقدمات جدلية ، وغير هؤلاء من فلاسفة
ومفكرين ، بل اتجاهات بأكملها اهتم ابن رشد بنقدها وإبراز ما فيها من
أوجه صواب أو أوجه خطأ .

يحتل ابن رشد اذن مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي العالمى ،
وتلك المكانة انما ترجع أساسا الى بروز الحس النقدي عند هذا الفيلسوف
من جهة ، ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى ، حتى أن فلسفته تعد
تعبيرا عن ثورة العقل وانتصاره ، ولهذا نقول عنه انه يعد فيلسوفا

المعقل في الاسلام. ، لان آراءه كانت ابي جد كبير ردا على الآراء التي
ايطعت عن المعقل بصورة أو بأخرى وخاصة آراء الغزالي في المشرق
العربي .

ونود أن نشير الى أننا اذا كنا نجد عند ابن رشد منهجا نقديا ، فان
هذا أن دل على شيء ، فانما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفي ،
اذ لا يخفى علينا أن الفكر اذا آزاد أن يقدم لنا فكريا فلسفيا ، فان هذا
الفكر الفلسفي لابد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء
الآخرين . ان الفكر لو كان متابعا لآراء الآخرين مقلدا لهم ، فانه لا يستحق
أن يسمى بالفيلسوف ، ولا يصح أن نقول انه يكتب في مجال الفلسفة .

ومن هنا نجد النقد معبرا عن الحركة لا السكون ، معبرا عن التجديد
لا التقليد ، معبرا عن الثورة لا الجمود .

كما نجد أن الفلاسفة الذين يتميزون بالحس النقدي والشكى يحتنون
مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة قديما ووسيطا وحديثا .

احتل تلك المكانة السوفسطائيون لحسهم النقدي الشكى . واحتلها
أرسطو بنقده لأكثر الآراء والاتجاهات التي سبقت ابتداء من آراء فلاسفة
المدرسة الأيونية حتى آراء أستاذه أفلاطون . واحتلها كانت Kent ،
حتى أن فلسفته تشطر الفلسفة الحديثة شطرين ، الفلسفة قبل كانت
والفلسفة بعد كانت . واحتلها المعتزلة بموقفهم النقدي ، رغم أن هذا
الموقف من جانبهم كان محصورا في دائرة أضيق نطلقا من الدائرة
الفلسفية ، أي دائرة التأويل . كما احتلها الفيلسوف العربي ابن رشد ،
اذ أنه نقد أكثر الاتجاهات التي سبقت كالاتجاهات الكلامية والصوفية
واتجاهات فلاسفة سبقوه كالفارابي وابن سينا . ومن هنا نجد أن ابن
رشد يقف على قمة الفلسفة العربية ، وبعده لا نجد فيلسوفا عربيا حتى
أيامنا المعاصرة التي نحياها أي منذ ثمانية قرون على وجه التقريب .

ولا يعنى هذا القول ، أن هؤلاء الفلاسفة دون غيرهم هم الذين يثمنون باتباع المنهج النقدي ، إذ أن ماذكرناه مجرد أمثلة على بروز الحس النقدي عند فلاسفة يحتلون مكانة كبرى في تاريخ الفكر الفلسفى ، لأن التفكير النقدي يعد في الواقع قديما قدم الفلسفة ، بمعنى أننا إذا تساءلنا عن خصائص الفكر الفلسفى وما هى الشروط التى يجب أن تتوافر فى الفكر حتى يكون فكرا فلسفيا ، وحتى يكون صاحب هذا الفكر فيلسوفا ، فلا بد ان نضع فى الاعتبار أن من الشروط أو الخصائص الهامة للفكر الفلسفى ، خاصية النقد . ومن هنا يكون للتفكير النقدي دلالة فلسفية (٤) .

فإذا قلنا أن «أ» من أفراد البشر يعد فيلسوفا ، فإن فكره لابد أن يكون مبتعدا عن دوائر التقليد والسكون والجمود وملقرا تماما بالتجديد والحركة والانطلاق ، والا كيف نفرق بين المعرفة العامة والمعرفة الفلسفية ان معرفة عامة الناس تجبىء عن التقليد الى أكبر حد ، أما المعرفة بين الفضيلة العادية أو العامة ، وبين الفضيلة الفلسفية . ان الفضيلة الفلسفية ، فلا تخفل في طياتها متابعة للآخرين مهما بلغوا من الشهرة .

وما يقال عن المعرفة ، يقال عن السوك ، ما يقال عن الجانب النظرى ، يقال عن الجانب العملى التطبيقي . ولعل هذا ما دفع أفلاطون الى التفرقة بين الفضيلة العادية أو العامة ، وبين الفضيلة الفلسفية ان الفضيلة العادية تجبىء عن التقليد ، ان صاحبها لا يعدد وكونه مقلدا فى سلوكه للآخرين تماما مثل النمل والنحل ، كل نملة تفعل فعلا كغيرها من النمل ، تسودها وتسيطر عليها وتتحكم فيها الغريزة . أما الفضيلة الفلسفية ، فتقوم على النقد ، تقوم على الذاتية ، تقوم على التفرد ، ومن هنا لا يكون صاحبها متابعيا أو مقلدا لسلوك غيره من أفراد البشر ، وذلك اذا أدرك أنهم ليسوا على صواب فى سلوكهم الذى يسلكونه .

(٤) من الظواهر التى يلاحظها الدارس جيدا عند اشباه الدارسين الذين يعملون في اشباه اتسام الفلسفة سواء منهم من غادروا الى العالم الآخر او من لا يزال منهم على قيد الحياة ، غياب الجانب النقدي تماما في بحوثهم ومن هنا كانوا كجوش البلاء خلافا على الفلسفة . ومن مصائب الدهر أنهم يسفرون من كل اتجاه نقدي في أى مواف من المؤلفات لأنهم عاشوا في ظلام التقليد والجهل .

ونود القول بأن ابن رشد حين اتبع منهجا نقديا ، فان مذهبه الفلسفى قد جاء معبرا عن فكرة صاحبه • لقد جاء فكره مختلفا عن فكر الآخرين ، اذ لا يخفى علينا أن أى ابداع فى مجال العلوم الانسانية لابد أن يقوم على الذاتية وعلى النقد وعلى التفكير الحر المستقل • وواضح أن هذه الجوانب كلها تتنافى تماما مع التقليد • ان المقلد يتلاشى فكره فى خضم فكر الآخرين لانه لا يختلف فى فكره عن فكر هؤلاء اذبن أخذ عنهم أفكاره •

واذا كان ابن رشد قد اتبع منهجا نقديا خالف ما اتفق أو تواضع عليه غيره فان من الطبيعى ، أن تجد أنكاره معارضة وهجوم الى درجة كبيرة • ولعل هذا ما يفسر نكبة ابن رشد قبل وفاته ، وهجوم الكثيرين على آرائه بعد موته وحتى يومنا هذا • ولكن الخلود الفكرى كان له ، ولم يكن لهؤلاء الذين تصدوا للهجوم عليه • فابن رشد خالد لمنهجه النقدى • ومن تنسبوا فى نكبته أو الهجوم عليه دون أساس ، لا نسمع عنهم الا أسماء ، غير أن أسماء فى صحف الاهمال والنسيان ، صحف المواليد والوفيات •

ونود قبل أن نحلل أبعاد المنهج النقدى فى فلسفته ، والذي تمثل فى نقده لكثير من آراء المفكرين ولكثير من الاتجاهات ، أن نشير الى أن هذا المنهج قد ساعدت على قيامه وبروزه عند هذا الفيلسوف عدة عوامل من بينها اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه وهى تعد عوامل داخلية ، بالإضافة بطبيعة الحال الى العناصر الفلسفية التى تعد أهم وأبرز هذه العوامل ، وهى تعد عوامل أساسية استفادها من دراسته للفلسفة اليونانية بصفة عامة وفلسفة أرسطو ومنطقه على وجه الخصوص •

فقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء فى مختلف بلاد الاندلس (*) ، كما تولى منصب قاضى القضاة فى أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بعد أن أن كان قاضيا بأشبيلية •

ولا يخفى علينا أن التحكيم الذى يقوم به القاضى بين الخصمين قد

(*) ابن الأثير : التكملة لكتاب المعلة جزء ١ ص ٢٩٦

يكون مؤديا بصورة أو بأخرى إلى تنمية الروح النقدية . هذه الروح التي ظهرت في تحديمه بين الآراء المختلفة والمتعارضة وترجيح رأى على رأى ، والتخسف عن الإخفاء والتناقضات التي وجدها في فكر السابقين عليه وما أكثرهم .

وما يقال عن القضاء ، يقال عن الفقه واهتمام ابن رشد به . لقد ترك لنا ابن رشد الكثير من الكتب والرسائل في مجال الفقه ومن أهمها كتابه القيم « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » .

ويقول ابن الآبار (١) عن هذا الكتاب أن ابن رشد قد « أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل ووجه فأفاد وأمتع به ولا يعلم في فنه أنفع منه ولا أحسن منه سياقا » . وقد أصبح بذلك أوحده عصره في علم الفقه والخلاف (٢) .

وما يهمنا في هذا المجال ، هو القول بأن اتجاهه في دراسة الفقه قد أفاده في تكوين اتجاهه النقدي في مجال الفلسفة سواء تمثلت في قيامه بالتأليف أو تمثلت في شروحه على كتب أرسطو ، إذ أن الدارس لكتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » يلاحظ حسا نقديا عند غيلسوفنا . أنه لا يكتفى بمجرد رواية وترديد آراء غيره ، بل يمحس هذه الآراء ويفقدها نقدا دقيقا . وقد عبر عن ذلك ابن فرحون (٣) ، حين قال : ان الدراية كانت أغلب عليه من الرواية ، أى أن النظر العقلى النقدي كان غالبا على هذا الفقيه حين كان يتحدث في هذا المجال .

فابن رشد في بداية كتابه هذا ، يبحث في القياس الشرعى وينادى بالاجتهاد والتأويل . أنه يعرف القياس ويبين وظيفته حين يقول : ان

(٦) المصدر السابق جزء ١ ص ٢٦٩

(٧) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء جزء ٣ ص ١٢٢ ، وانظر أيضا

كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٤٣ - ٤٤ (الطبعة الثانية) .

(٨) اللبنيان المذهب ص ٢٨٤

القياس الشرعي الحاق الحكم الواجب بشيء ما بالشرع ، بالشئ المسكوت عنه لشبهه بالشئ الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعل جامعة بينهما . ولذلك كان القياس الشرعي صنفين : قياس شبه وقياس علة (١) .

والمقارن بين كتابه في الفقه وكتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، يلاحظ تقاربا ، ان لم يكن تطابقا بين اتجاه ابن رشد في كتابه في مجال الفقه وكتابه في مجال الفلسفة . بل انه في بحثه في الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح ، وذلك في كتابه « فصل المقال » يستفيد من دراسته لهذه الأحكام في كتابه في مجال الفقه .

ونقد ابن رشد للحشوية — كما سنرى — والذين يقنن عند ظاهر الآيات ولا يسمحون بالتأويل ويلغون دور العقل ، نقول ان : قد ابن رشد لوم في كتابيه « فصل المقال » ، « مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، كان متصلا بالمسائل التي بحث فيها في كتابه « بداية المجتهد » .

هذا ان دلنا على شيء ، فانما يدلنا على أننا لو أردنا البحث عن أسس وجذور للمنهج النقدي عند ابن رشد ، فلا بد أن نضع في الاعتبار بالاضافة الى العوامل الفلسفية اشتغاله بالقضاء ومنها دراساته الفقهية ، وخاصة اذا لاحظنا أن ابن رشد يلجأ الى القياس والاجتهاد والتأويل سواء في المسائل الفقهية الخلافية أو في الموضوعات والمشيخات الفلسفية التي يبحث فيها سواء في كتابه المؤلف أو كتبه الشارحة .

نود أخيرا أن نشير الى أن ابن رشد إذا كان قد اختلف مع السابقين عليه حول الآراء التي توصلوا اليها أو حول المنهج الذي ساروا عليه ، فإن هذا الاختلاف معهم سواء من جهة الآراء أو من جهة المنهج لم يمنع من تقديره هذا الرأي أو ذلك من الآراء التي قال بها السابقون عليها اذا وجد أن هذه الآراء لا تتعارض مع ما التزم به من منهج ارتضاه لنفسه . دليل هذا أنه يتفق مع المعتزلة حول بعض الآراء التي قالوا بها كما يتفق مع

ابن سينا حول بعض الآراء التي ذهب إليها . انه لم يعارض الآراء السابقة لمجرد المعارضة ، بل انه في نفس الوقت الذي يعارض فيه هذا الرأي أو ذاك من الآراء ، من الآراء التي قال بها السابقون عليه ، لا ينسى ما في الآراء الأخرى من دقة وتكامل . وما فعله ابن رشد نجده بصورة أو بأخرى طوال تاريخ الفلسفة العربية . فكم نجد تعارضا بين بعض آراء أبي البركات البغدادي وآراء ابن سينا وفي نفس الوقت نجد اتفاقا حول آراء أخرى ، بمعنى أن معارضة أبي البركات البغدادي لبعض آراء ابن سينا لم تمنع من موافقته على بعض آراء ابن سينا . وكم نجد أيضا اختلافا في الرأي بين آراء ابن سينا من جهة وآراء صدر الدين الشيرازي (١) من جهة أخرى ، ولكننا في نفس الوقت نجد تأثرا واضحا من جانب صدر الدين الشيرازي بالفلسفة السينية ، بمعنى أن الاختلاف حول بعض الآراء بين ابن سينا من جهة وصدر الدين الشيرازي من جهة أخرى ، لم يمنع الأخير من التأثر بل تأييد هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها ابن سينا .

ثانيا - موضوعات هذا الكتاب ومنهجنا في معالجتها :

ينقسم هذا الكتاب الى ثمانية فصول ، يتضمن كل فصل مجموعة من العناصر :

موضوع الفصل الأول تحليل موقف ابن رشد للنقد، تجاه الأدلة التي قال بها المتكلمون كادلة على وجود الله . وقد حللنا في بداية هذا الفصل الأسس التي اعتمد عليها ابن رشد في نقده لموقف المتكلمين .

ونود الإشارة الى أننا لم نقتصر في التعرف على آراء المتكلمين ، على ما يذكره ابن رشد عنهم أثناء نقده لهم ، بل رجعنا الى أبرز الكتب التي

(١) من البحوث التي كتبت أخرا عن صدر الدين الشيرازي ، بحث تقيت به السيدة نبيلة زكري مرقي للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة في موضوع « الالهيات عند صدر الدين الشيرازي » . وقد اهتمت الباحثة ببيان أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين ابن سينا من جهة وصدر الدين الشيرازي من جهة أخرى .

تركها لنا المتكلمون وذلك حتى يتسنى لنا معرفة مدى صحة ما يذكره ابن رشد عنهم .

لقد بين لنا ابن رشد أن المتكلمين قالوا بدليلين على وجود الله . دليل أول وهو دليل الحدوث ودليل ثان هو دليل الممكن والواجب .

وإذا كان ابن رشد قد نقد الدليلين ، فإن هذا النقد من جانبه كان قائما على أسس محددة . أنه إذا كان قد نقد دليل الحدوث ، فإن هذا كان متوقفا من جانبه ، إذ أنه يؤمن بقدوم العالم ، أي قدم المادة الأولى . وقد قدم لنا أدلة على وجود الله لا تتعارض مع القول بقدوم العالم . وقد يكون هذا رد فعل من جانبه على ما ذهب إليه الغزالي في تهافت الفلاسفة . أن الغزالي حين دراسته لمشكلة حدوث العالم وقدمه وقيامه بتفكير الفلاسفة لقولهم بقدوم العالم قد ذهب إلى أهل الحق إذا كانوا على صواب في الرأي حين قالوا بحدوث العالم وقدموا لنا أدلة على وجود الله ، فإن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين ذهبوا إلى القول بقدوم العالم وفي نفس الوقت نجدهم يقدمون لنا أدلة على وجود الله ، إذ أن القول بالقدم يتعارض — فيما يرى الغزالي — مع محاولة التدليل على وجود الله .

ومن هنا نجد ابن رشد حريصا على نقد دليل المتكلمين الذي يقوم على القول بحدوث العالم . ونرى من جانبنا أن هذا النقد ينطبق على الغزالي أيضا ، إذ أن الغزالي قد اتفق مع الأشاعرة في كثير من الآراء التي تحال بها .

وإذا كنا لم نخصص فصلا مستقلا للكشف عن أوجه نقد ابن رشد للغزالي والمنهج الذي سار فيه محاولا بيان أوجه اختلافه مع الغزالي ، فإن نقد ابن رشد لآراء المتكلمين سواء في هذا المجال ، مجال التدليل على وجود الله تعالى وهو ما خصصنا له هذا الفصل ، أو في مجالات أخرى عرضنا لها في الفصول التالية ، نقول أن هذا النقد ينطبق على الغزالي إلى حد كبير ، إذ أن منهج الغزالي الذي سار فيه هو إلى حد كبير منهج

الإشاعة في ردهم على الفلاسفة • وكثير من الآراء التي قال بها تتفق إلى حد كبير مع الآراء التي ارتضاها الإشاعة لأنفسهم • وكم نجد من آراء قال بها الغزالي أثناء رده على الفلاسفة وذلك في كتابه «تهافت الفلاسفة»، نجدها في كتاب الارشاد للجويني المتكلم الأشعري •

ومهما يكن من أمر ، فقد بينا أثناء تحليلنا لمنهج ابن رشد النقدي في مجال الرد على المتكلمين والرد على الصوفية ، المواضع التي نقد فيها ابن رشد آراء الغزالي المتعددة في مجالات متنوعة منها ما يدخل في إطار فلسفة الطبيعة ومنها ما يدخل في إطار الميتافيزيقا أو الفلسفة الالهية • بالإضافة إلى إشاراتنا المتعددة إلى آراء الغزالي حين الكشف عن أوجه نقد ابن رشد للفيلسوف المشرقي ابن سينا •

قلنا أن ابن رشد قد نقد دليين قال بهما المتكلمون من الإشاعة للتدليل على وجود الله • ونود الآن أن نشير في معرض بياننا للأسس التي استند إليها ابن رشد في نقده - إلى أن ابن رشد إذا كان قد نقد دليل الحدوث كدليل قال به الإشاعة لاثبات وجود الله تعالى ، فإنه قد نقد أيضا دليلا ثانيا قال به المتكلمون وهو دليل الممكن والواجب • فالعالم ممكن الوجود أما الله تعالى فهو واجب الوجود •

وقد بين لنا ابن رشد أن القول بفكرة الممكن تؤدي إلى القول بأن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب ومسبباتها • وإذا كان ابن رشد يقول بالضرورة أي بالتلازم بين الأسباب ومسبباتها ، فإنه قد نقد هذا الدليل ، دليل الممكن والواجب •

ان فيلسوفنا ابن رشد في نقده لهذا الدليل الذي يقول به المتكلمون ، يعتمد على مبادئ يؤمن بها هو ، ومن هذه المبادئ تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها • انه لا ينقد المتكلمين فحسب ، بل ينقد أيضا الفلاسفة في اعتمادهم على بعض الأفكار التي نجدها في هذا الدليل • لقد نقد ابن سينا أيضا لأنه رأى أن دليل ابن سينا قد اعتمد على بعض المقدمات الكلامية الجدلية •

هذا عن الفصل الأول الذي خصصناه لتجليل منهج ابن رشد النقدي فيما يتعلق بالإدلة التي قال بها المتكلمون كأدلة على وجود الله تعالى ، أما الفصل الثاني فقد بحثنا فيه موقف ابن رشد النقدي من دراسة المتكلمين لموضوع الصفات الالهية .

لقد كان فيلسوفنا حريصا على نقد المسلك الذي سار فيه الإشاعرة على وجه الخصوص في دراستهم للصفات الالهية ، ومن بين الصفات التي ركز ابن رشد على نقد مسلك الإشاعرة ازاءها ، صفة الوحدانية وصفة العلم وصفة الارادة وصفة القدرة . ان فيلسوفنا يثبت هذه الصفات لله تعالى ، ولكن على أساس منهج قد ارتضاه لنفسه وليس على أساس المنهج الذي سار فيه المتكلمون .

ان ابن رشد كان مهتما بنقد فكرة التمانع أو التغالب التي اعتمد عليها الإشاعرة في تدليلهم على وحدانية الله تعالى . لقد بين لنا أن هذه الفكرة لا تتفق مع الأدلة الطبيعية ولا مع الأدلة الشرعية .

ان هذه الفكرة تقوم فيما يرى ابن رشد على القياس الشرطي المنفصل ، في حين أن الاعتماد على القياس الشرطي المتصل هو الأكثر يقينا وأدخل في مجال البرهان .

والواقع أن ابن رشد كان حريصا على أن يبين لنا أننا لا نجبذ في الآيات القرآنية فكرة التمانع أو التغالب هذه التي قال بها الإشاعرة في مجال تدليلهم على وحدانية الله تعالى . ومن هنا كان اتجاه فيلسوفنا في اثبات هذه البصفة ، صفة الوحدانية يختلف اختلافا جذريا عن اتجاه الإشاعرة . لقد كان ابن رشد حريصا على أن يبين لنا أن تدليل المتكلمين على هذه الصفة لا يعد تدليلا متفقا مع البرهان ، لأنه تدليل لا يستند إلى العقل ، ومن هنا وجب من واجبه أن يسلك طريقا آخر لاثبات هذه البصفة .

وإذا كان ابن رشد قد ذهب الى أن تجليل المتكلمين على هذه المصفة ، لا يجرى مجرى الطبع ، فإن هذا يعنى أنه ليس تدليلا برهانيا . والبرهان هو أسمى صور اليقين فيما يذهب ابن رشد في سائر كتبه سواء كانت كتب مؤلفة أو كتب يشرح فيها فلسفة أستاذه أرسطو . وإذا كان ابن رشد قد ذهب من جهة أخرى في معرض نقده لمسلك المتكلمين في اثبات هذه المصفة ، الى أن تدليلهم لا يجرى مجرى الشرع ، فإن سبب ذلك أن الجمهور لا يستطيع فهم ما يقولون به ولا يمكن ان يقع لهم اقناع بهذه الفكرة ، فكرة الإشاعة ، أى فكرة التمانع أو التغالب .

والواقع أننا نجد هذه الفكرة . فكرة التمانع والتغالب ، عند المعتزلة أيضا . ومن هنا فإن نقد ابن رشد في هذا المجال ينطبق أيضا على المعتزلة ولا ينطبق فقط على الأشاعرة . وعلى القارىء أن يرجع على سبيل المثال الى كتاب ككتاب المعنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى ، ليرى أن المعتزلة بدورهم قد اعتمدوا على هذه الفكرة التى يحاول ابن رشد أن يوجه اليها سهام نقده بأن يصفها بأنها غير برهانية تارة ، ولا تتفق مع الطريق الشرعى تارة ثانية ، وضعيفة تارة ثالثة .

ولم يقتصر ابن رشد على نقد اتجاه الأشاعرة الخاص بتدليلهم على صفة الوجدانية ، بل انه نقد أيضا موقفهم الخاص بالصفات الالهية الأخرى كما سبق أن أشرنا .

وبوجه عام يمكن القول بأننا لو تأملنا في موقف ابن رشد النقدى في هذا المجال ، لوجدنا أن هذا الموقف من جانبه يقوم على تخطى طريق الخطابين لأنه لا يخرج عن كونه مجرد نزعة اقناعية ، كما يقوم على تجاوز طريق أهل الجدل ، لما فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة ، كما لا يقبلها الفلاسفة الذين لا يرتضون بالبرهان بديلا .

وقد أشرنا في تجليلنا لموقف ابن رشد النقدى الخاص بالصفات الالهية الى أن فيلسوفنا قد استفاد في نقده للمتكلمين ، من دراساته

للمتراث اليوناني الأرسطي ، وإن كان قد خرج علي بعض آراء أرسطو وخاصة في دراساته لصفة العلم الالهي و لصفة الوجدانية . كما أشرنا الى أنه حين نقده للمتكلمين ، كان ينقد الغزالي في المواضع التي وجد فيها مواقفه من جانب الغزالي على آراء المتكلمين .

هذا عن الفصل الثاني من فصول كتابنا والذي يدور حول تحليل منهج ابن رشد النقدي تجاه آراء المتكلمين في موضوع الصفات الالهية.

أما الفصل الثالث فقد خصصناه لإبراز موقف ابن رشد النقدي تجاه موضوع الذات والصفات . وقد بحث المتكلمون في هذا الموضوع بحثا متعدد الجوانب والزوايا والأبعاد . وكم نجد أوجه اختلافات عديدة بين آراء المعتزلة وآراء الأشاعرة حول موضوع الذات والصفات . وقد حلل ابن رشد موقف كل من المعتزلة والأشاعرة حول هذا الموضوع ، وذلك قبل أن يوجه سهام نقده الى المتكلمين .

لقد كان ابن رشد حريصا على نقد اتجاه المتكلمين . انه اتجه ليرقى الى الاتجاه البرهاني الفلسفي كما لا يتفق مع أفهام الجمهور . وقد درسنا المؤثرات الفلسفية الأرسطية التي نجدها في اتجاه ابن رشد لنقد آراء المتكلمين ، كما لاحظنا أن ابن رشد اذا كان قد نقد موقف المعتزلة والأشاعرة ، إلا أنه كان يميل الى موقف المعتزلة في بعض جوانبه ، أكثر من ميله الى موقف الأشاعرة ، بل أنه كان حريصا على إبراز ما في موقفهم من أخطاء وتناقضات .

وما يقال عن حرص ابن رشد على نقد موقف المتكلمين عامة ، والأشاعرة على وجه الخصوص فيما يتعلق بمشكلة الذات والصفات ، يقال أيضا على مشكلة التنزيه . وكان هذا الجانب هو موضوع الفصل الرابع من هذا الكتاب .

لقد أبرز ابن رشد في بداية دراسته لهذا الموضوع ، موضوع التنزيه ، بما يتضمنه من مجالات عديدة تدور حول الجسمية والجهة

والرؤية ، موقف المتكلمين ، حتى يتسنى له الكشف عن موقفه النقدي تجاه آرائهم .

لقد كان ابن رشد حريصا في نقده للمتكلمين من الأشاعرة على أن أقوالهم في موضوع التنزيه تؤدي الى وجود نوع من المماثلة بين الخالق والمخلوق . وكان ابن رشد على العكس من ذلك يقول بنفى المماثلة بين الخالق والمخلوق .

ويمكن القول بأن هناك نوع من الترابط بين نقد ابن رشد لمسلك المتكلمين في مجال التدليل على وحدانية الله ، ونقده لهم في هذا المجال ، مجال البحث في التنزيه .

لقد وصف ابن رشد طريقة المتكلمين بأنها طريقة جدلية ، أي لا تبسّموا الى مرتبة البرهان نجد هذا سوءا في نقده لموقفهم حول الجسمانية أو حول الجهة أو حول الرؤية . وقد ركز حول موضوع الرؤية بصفة خاصة ، إذ أن الأشاعرة إذا كانوا يجيزون رؤية الله تعالى في الآخرة ، فإن فيلسوفنا قد أقام نقده لموقفهم على أساس يتمسك به دائما وهو أن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها تعد علاقات ضرورية . أنه يحدد بناء على ذلك شروطا للرؤية متأثرا في ذلك بكثير من الأفكار الفلسفية اليونانية التي نجدها بين ثنانيا شروحه وتلاخيصه على كتب الفيلسوف اليوناني أرسطو .

وقد ذهب فيلسوفنا الى أن الأشاعرة قد خلطوا بين ادراك العقل وادراك البصر . ان العقل اذا كان يدرك مالميس في جهة ، فان ادراك البصر لا يتم الا بشروط محددة معينة من بينها الجهة والضوء واللون .

لقد لجأ الأشاعرة — فيما يذهب ابن رشد — الى حجج سوفسطائية ، أي تلك الحجج التي يظن أنها صحيحة ، في حين أنها ليست كذلك .

وإذا كان الإشاعة قد اعتمدوا في اثباتهم لجواز الرؤية على ذهابهم الى ان معيار صحة الرؤية هو الوجود فان ابن رشد قد ذهب الى ان المعيار أو الأساس لا يعد صحيحا بأى حال من الأحوال . اذ لو كان الوجود هو مقياس الرؤية ومعيارها ، لوجب اذن أن نبصر الأصوات ، وهذا يعد غير صحيح ، كما يعتبر خارجا عن العقل خروجنا تماما ، اذ لكل شيء خصائص محددة ثابتة ولكل حاسة عملها المحدد ، كما لا يمكن انقلاب البصر سمعا ، ولا يمكن عودة اللون صونا .

هذا عن الفصل الرابع الذى خصصناه لدراسة موقف ابن رشد النقدي تجاه آراء المتكلمين حول موضوع التنزيه ، أما الفصل الخامس وهو يعد آخر الفصول التى تتعلق بنقد ابن رشد للمتكلمين فقد درسنا فيه موقف ابن رشد النقدي تجاه آراء الإشاعة في موضوع المعجزات . وبغث الرسل ، وأشرنا اشارات كثيرة الى نقد ابن رشد للغزالي نظرا لأن نقد فيلسوفنا للإشاعة في هذا المجال ، ينطبق أيضا على الغزالي ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن ابن رشد يقيم نقده للمتكلمين على أساسين ايفانه بأن العلاقة بين الأسباب ومسبباتها ، تعد علاقة ضرورية . فحين أن الإشاعة والغزالي أيضا قد ذهبوا الى عدم وجود ضرورة بين الأسباب ومسبباتها وهذا يتضح تماما عند الجويني كمكلم أشعري وعند الغزالي أيضا .

والواقع أن نقد ابن رشد للإشاعة والغزالي أيضا في هذا المجال ، مجال البحث في المعجزات وبغث الرسل وما يرتبط بهما من إثارة لمشكلات فلسفية وكلامية عديدة منها ما يتعلق بالمعرفة ومنها ما يتعلق بالإنسان ومنها ما يتعلق بالوجود على النحو الذى أشرنا اليه في هذا الفصل . نقول ان نقد ابن رشد انما كان تعبيرا عن التزامه بالمنهج النقدي الذى يقيمه على أساس البرهان الذى يسعى الى اليقين كما يعبر عن التزامه بالثبات والضرورة في مجال البحث في العلاقات بين الأسباب ومسبباتها .

ونود الإشارة الى أن ابن رشد اذا كان قد أفاض في هذا الجانب ،

فان ذلك يرجع الى أن الغزالي كان حريصا في كتابه تهافت الفلاسفة على نقد موقف افلاسة نقدا عنيفا .

ان الغزالي اذا كان قد ترك لنا كتباً كثيرة من بينها مقاصد الفلاسفة واهياء علوم الدين وفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة والمنقذ من الضلال ، واذا كنا نجد في بعض هذه الكتب هجوماً من جانبه على هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها الفلاسفة : الا أن أهم كتاب من كتبه التي ألفها أساسا للرد على الفلاسفة تارة ولتشكيهم في بعض الآراء تارة أخرى هو كتابه « تهافت الفلاسفة » كما هو واضح من عنوانه .

لقد عرض الغزالي في هذا الكتاب عشرين مسألة أو موضوعا على النحو التالي :

- ابطال مذهبهم في أزلية العالم .
- ابطال مذهبهم في أبدية العالم .
- بيان تلييسهم في قولهم ان الله صانع العالم وأن انعام صنعته .
- في تعجيزهم عن اثبات الصانع .
- في تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهم .
- ابطال مذاهبهم في نفى الصفات .
- في ابطال قولهم : ان ذات الأول لا ينقسم بالجنس والعضل .
- في ابطال قولهم ان الأول بسيط بلا ماهية .
- في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم .
- في بيان أن القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم .
- في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره .
- في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .

- في ابطال قولهم : ان الأول لا يعلم الجزئيات •
- في ابطال قولهم بأن السماء حيوان متحرك بالارادة •
- في ابطال ماذكروه من الغرض المحرك للسماء •
- في ابطال قولهم أن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات •
- في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات •
- في قولهم : أن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولاعرض •
- في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية •
- في ابطال انكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار بالملذات والآلام الجسمانية •

أما فيلسوفنا ابن رشد فقد حاول بكل جهده الرد على رأى رأى من الآراء التي ذهب اليها الغزالي • وقد ركز في رده على الغزالي حين ذهب الغزالي الى تكفير الفلاسفة في آرائهم حول قدم العالم وحلول خلود النفس وحول العلم الالهي • كما نقد ابن رشد ، الغزالي حين ذهب في تهافت الفلاسفة الى أرجاع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها الى فكرة العادة ومن هنا فلا ضرورة عنده بين الأسباب والمسببات •

يضاف الى ذلك أن ابن رشد قد لاحظ أن الغزالي يذكر آراء لأرسطو ، ومرجعه في ذلك كتب الفارابي وكتب ابن سينا وهذا يعد خطأ غيما يرى ابن رشد اذ من الواجب الرجوع الى مذهب أرسطو مباشرة ، بدلا من الاعتماد على ما يذكره فلاسفة العرب عنه • وهذه نحسبها ملاحظة صادقة من جانب ابن رشد وخاصة اذا وضعنا في الاعتبار أن فلسفة أرسطو قد وصلت الى العرب مختلطة من بعض جوانبها بآراء الأفلاطونية المحدثه •

وقد وجد ابن رشد نفسه مضطرا الى أن يقول : ان تعرض أبى بحامد الغزالي الى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق

بمثله ، فانه لا يخلو من أحد أمرين : اما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها في كتاب تهافت الفلاسفة على غير حقائقها ، وذلك من فعل الأشرار ، واما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال • والرجل يجلس عندنا عن هذين الوصفين ، ولكن لا بد للجواد من كبوة • فكبوة الغزالي : وضعه هذا الكتاب ولعله لجأ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه •

هذا ما يقول به ابن رشد في مجال من مجالات نقده للغزالي • والواقع أن الغزالي فيما نرى من جانبنا كان من واجبه أيضا أن يحدد ما يعنيههم باسم كتابه « تهافت الفلاسفة » هل اتفق كل الفلاسفة على رأي واحد ؟ وهل ما يقول به من اتهامات تنطبق على فلاسفة الاسلام بمثل انطباقها على فلاسفة اليونان ؟ وهل آراء الفارابي وابن سينا هي نفسها آراء أفلاطون أو آراء أرسطو ؟ وهل مذهب ابن سينا الفلسفي يطابق مطابقة تامة مذهب الفارابي الفلسفي ؟ اننا نلاحظ من جانبنا أن هذه المحاولة من جانب الغزالي تحيط بها الأخطاء والتناقضات من كل جانب ابتداء من اسم الكتاب ، كتاب تهافت الفلاسفة •

ان نقد ابن رشد للغزالي كان متوقعا لأسباب عديدة من أبرزها فيما نرى من جانبنا أن تراث الغزالي يعد معبرا عن الدفاع عن جانب أشعري جدلي صوفي في حين أن تراث ابن رشد يعد معبرا على العكس من ذلك تماما عن جانب عقلي برهاني يدافع عنه بكل طاقته •

ان أقوال فيلسوفنا ابن رشد تعد تعبيرا عن الدفاع عن التيار الفلسفي وعن الفلاسفة • انه يرى أن الفلاسفة اذا كانوا قد أخطأوا في شيء ، فليس من الواجب أن ننكر فضلهم في البحث ، بل يجب أن نشكرهم لأنهم حاولوا البحث عن الحقيقة ، ومن يحاول البحث عن الحقيقة فقد يصيب تارة ويخطئ تارة أخرى وهذا لا يقلل من شأن الباحث عن الحقيقة بأي حال من الأحوال • ..

ودليلنا على أن آراء الغزالي تعد تعبيراً عن وقفة أشعرية صوفية، هو أن المقارن بين الاتجاه الموجود في كتاب تهافت الفلاسفة والاتجاه الموجود عند كثير من المفكرين الذين ارتضوا لأنفسهم الاتجاه الأشعري، يجد أنهم قد استفادوا من كتابات الغزالي ومن اتجاهه • ومن هؤلاء المفكرين على سبيل المثال لا الحصر - فخر الدين الرازي في كثير من كتبه وشروحه ، كتبه « أساس التقديس في علم الكلام » وشرحه على كتاب الاشارات والتنبيهات لابن سينا •

وما يقال عن الاتجاه الكلامي الأشعري عند الغزالي : يمكن أن يقال أيضاً بصورة مباشرة تارة وصورة غير مباشرة تارة أخرى ، عن الاتجاه انصوفي السني عند الغزالي • وخاصة اذا وضعنا في الاعتبار كثيراً من أوجه الالتقاء بين الاتجاه الأشعري والاتجاه الصوفي السني • وهذا الاتجاه لانعدام وجوده بين ثنايا صفحات تهافت الفلاسفة للغزالي، وهذا ان دلنا على شيء فانما يدلنا على أن الغزالي عندما أصبح صوفياً ، أى ارتضى لنفسه طريق التصوف ، فقد اتجه الى نقد آراء الفلاسفة تارة وإلى الهجوم عليهم تارة أخرى •

وإذا كان الغزالي قد بحث — كما سبق أن أشرنا — في عشرين مسألة في كتابه « تهافت الفلاسفة » واتجه الى نقد الآراء التي ارتضاها الفلاسفة لأنفسهم ، وقام بتكفيرهم في ثلاث مسائل ، فان ابن رشد قد قال في خاتمة كتابه « تهافت التهافت » ان هذا الرجل قد كفر الفلاسفة بثلاث مسائل : أحدها مسألة الخلود وقد قلنا ان هذه المسألة عندهم من المسائل النظرية • والمسألة الثانية قولهم انه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضاً أن الذي يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون • وقال في هذا الكتاب « أى كتاب تهافت الفلاسفة » انه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني ، وقال في غيره ان الصوفية تقول به ، وعلى هذا فليس يكفر من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعاً وجوز القول بالمعاد الروحاني •

والواقع أن ابن رشد كان حريصاً على نقد الغزالي كما كان حريصاً على نقد المتكلمين وخاصة الأشاعرة منهم لأن منهجه غير منهجهم واتجاهه غير اتجاههم •

هذا عن الفصول الخمسة الأولى من كتابنا والتي ركزنا فيها على إبراز منهج ابن رشد النقدي تجاه آراء الأشاعرة بالإضافة إلى مذكرناه عن الغزالي في المواضع التي وجدنا فيها اتفاقاً بين آراء الأشاعرة وآراء الغزالي وما أكثر هذه المواضع •

أما الفصل السادس فقد خصصناه لدراسة موقف ابن رشد النقدي من فلسفة ابن سينا ومعنى هذا أن الانتقال من الفصول الخمسة الأولى إلى الفصل السادس ، هو انتقال عن تحليل منهج ابن رشد النقدي تجاه المتكلمين إلى تحليل لهذا المنهج إزاء فيلسوف •

والواقع أن الجانب النقدي عند فيلسوفنا ابن رشد ، يعد ثرياً ثراءً لا حد له ، وعميقاً غاية العمق • أنه لم يكن مكتفياً بنقد آراء المتكلمين ، بل اهتم أيضاً بنقد هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها الفلاسفة الذين سبقوه • ومن هؤلاء الفلاسفة الذين اهتم ابن رشد بنقد آرائهم • الفيلسوف المشرقي ابن سينا •

لقد وجد ابن رشد أن ابن سينا قد وقع في كثير من المقدمات الكلامية الجدلية • لقد وجد ابن رشد أيضاً أن الغزالي حين يحكي رأياً لأرسطو فانه قد اعتمد على ابن سينا ، في حين أن ابن سينا قد أخطأ في فهم هذا الرأي أو ذاك من آراء أرسطو • لقد كان ابن رشد حريصاً على التمييز بين آراء أرسطو من جهة وآراء ابن سينا من جهة أخرى ، بمعنى أنه كان يريد تخليص فلسفة أرسطو مما شابها من عناصر أفلوطينية •

لقد اختلف ابن رشد مع ابن سينا في كثير من الآراء التي قال بها •

ويمكن أن نقول أن البعض من هذه الآراء تعبر عن اختلافات جوهرية والبعض الآخر لا يعد تعبيرا عن اختلاف جوهرى بين الفيلسوفين .

ان ابن سينا اذا كان قد اعتمد فى تدليله على وجود الله تعالى ، على فكرة الممكن والواجب ، فان فيلسوفنا ابن رشد كان حريصا على نقد هذا الدليل . مهتما بالكشف عما يوجد فيه من مقدمات وأصول كلامية .

واذا كان ابن سينا قد قال بالفبض أو الصدور فى تفسيره للعلاقة بين الواحد والكثير وبيان كيفية صدور الموجودات عن الله تعالى ، فان ابن رشد قد اختلف معه فى هذا الرأى .

ولابد لنا من القول بأن ابن رشد قد اتفق مع ابن سينا فى بعض الآراء التى قال بها . بمعنى أن ابن رشد اذا كان حريصا على نقد كثير من آراء ابن سينا ، الا أنه فى نفس الوقت قد اتفق معه فى بعض آرائه ، بل انه كان مدافعا عنه ضد الغزالى ، اذا وجد أن الغزالى قد فسر رأى ابن سينا تفسيراً غير صحيح .

وما يقال عن اهتمام ابن رشد بنقد المتكلمين ونقد ابن سينا ، يقال أيضا عن اهتمامه بنقد اتجاهين آخرين ، هما اتجاه أهل الظاهر الذين لا يلجأون الى التأويل ويرتضون لأنفسهم الوقوف عند ظاهر النص ، واتجاه الصوفية الذى يقوم على الذوق والقلب والوجدان والجانب العملى . ونقد ابن رشد لهذين الاتجاهين كان موضوع الفصل السابع والفصل الثامن من هذا الكتاب .

لقد كان ابن رشد حريصا على نقد موقف أهل الظاهر ، وذلك بناء على تفرقته بين الأقاويل الخطابية الاقتناعية والأقاويل الجدلية والأقاويل البرهانية . انه اذا كان يتمسك دواما بالبرهان ويسعى الى الأقاويل البرهانية أساسا ، واذا كان قد نقد الكثير من الأقاويل الجدلية

الكلامية : فانه قد نقد أيضا النوع الأول من التأويل ، أى التأويل الخطابية .

موقف ابن رشد اذن كان قائما على تمييزه بين مراتب التصديق ، وهى مراتب ثلاثة وقد حاول جهده الدفاع عن القياس العقلى ونادى بضرورة اللجوء الى التأويل : اذ أن اللجوء الى التأويل ، يؤدى ، فيما يرى فيلسوفنا ابن رشد الى الصعود الى العقل والبرهان .

لقد بين لنا ابن رشد أن الحد الفاصل بين الانسان والحيوان اذا كان يتمثل فى العقل ، فانه لامفر اذن من اللجوء الى القياس الذى يقوم على العقل . كما بين لنا كيف أن الشرع يدعونا الى التأمل والتفكير بعقولنا ، تلك العقول التى يتميز بها الحيوان الناطق عن الحيوان غير الناطق .

واذا كان ابن رشد قد حرص على نقد طريق أهل الظاهر ، فانه قد نقد أيضا الطريق الصوفى لقد نقد هذا الطريق فى مواضع متعددة أثناء دراسة لكثير من الموضوعات والمشكلات الفلسفية ومن بينها مشكلة المعرفة ومشكلة الاتصال وتحليل الأدلة على وجود الله تعالى .

وقد أشرنا الى مواضع تأثر ابن رشد بالفيلسوف ابن باجه الذى يعد أول فلاسفة المغرب العربى وذلك فى بحثه لمشكلة الاتصال وكيف كان حريصا على التمييز بين طريقين للاتصال ، اتصال يعتمد على الزهد والتقصى يقف منه ابن رشد موقفا نقديا ولا يرتضيه لنفسه ، واتصال يعد أساسا طريقا عقليا يبدأ بالمحسوسات حتى ينتهى منها الى المعقولات ، وهذا الطريق هو الطريق الذى يوافق عليه ابن رشد .

لقد كان نقد ابن رشد للطريق أو المنهج الصوفى متوقعا ، اذ أنه يأخذ على الصوفية أن طرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية ، بمعنى أنها ليست مركبة من مقدمات تؤدى الى نتائج .

وقد حللنا في آخر دراستنا الأسس التي يقوم عليها منهج ابن رشد النقدي وكشفنا عن المصادر التي تأثر بها في مجال هذا النقد وعرضنا لمواضع اتفاقنا مع ابن رشد ومواضع اختلافنا معه .

بعد هذا نود أن نقول أن ابن رشد إذا كان قد بذل جهدا كبيرا في إقامة نسقه الفلسفي ، أي الجانب الايجابي من مذهبه ، فإن دوره في مجال نقد كثير من الآراء والاتجاهات التي وجدت قبلة ، لا يقل بحال من الأحرار عن جهده في سبيل إقامة هذا النسق الفلسفي . لقد كان يتمتع بحس نقدي بارز وإذا كنا نختلف معه حول بعض الآراء التي قال بها ، فإن هذا لا يقلل من أهميته في تاريخ الفلسفة العربية ، أنه عظيم بين الفلاسفة ، بل إننا نرى أنه أعظم فيلسوف أنجبته بلداننا العربية ، وقدر له أن يكون آخر فلاسفة العرب .

إن بلداننا العربية وخاصة في هذه الأيام في أشد الحاجة إلى أحياء روح العقل ، تلك الروح التي تجلت في فلسفة ابن رشد ومنهج ابن رشد ، إن أحياء هذه الروح يعد أمرا لا بد منه إذا كنا نريد أن نسير مع الزمن وندفع بقومنا إلى التقدم وخدمة الروح الانسانية . لقد قلنا منذ سنوات ولا نمل من ترديد هذا القول : إننا بين طريقتين اثنتين لا ثالث لهما : إما طريق العقل وإما طريق التقليد . ولترجع إلى تاريخ الفكر لنرى كيف أن فلسفة ابن رشد قد تركت أكبر الأثر في أوربا ، بل نقول أن فلسفته قد ساعدت مفكرها في دعوتهم إلى ضرورة الخروج من ظلام التقليد والدخول في نور العقل . علينا أن نتمسك بطريق للفلسفة والفلسف ، وإذا قلنا الفلسفة ، فقد قلنا العقل أساسا : إذ أنه قائدها . ودليلها . علينا أن نترك جانباً تلك الدعوات التي تنقل من أهمية الفلسفة تارة والعقل تارة أخرى ويقتني أن تلك الدعوات قد صدرت عن أناس ينسبون أنفسهم إلى الفلسفة ، والفلسفة منهم براء ، أناس تحسبهم من المشتغلين بها وماهم بالجريصين عليها . فليس كل من ينسب نفسه

للفلسفة يعد مشتغلا بها مدافعا عنها ، وهل يصبح الرجل الفرنسي ، رجلا عربيا اذا ارتدى الرداء العربى ؟ •

غير مجد فى ملتى واعتقادى التمسك باللامعقول ، وتنحية العقل والمعقول جانبا • ويوم أن نتمسك بالعقل وبطريق العقل ، سنجد فلاسفة فى مصرنا المعاصرة بل فى عالمنا العربى بعد غياب استمر ثمانية قرون وما أطولها من مدة •

أرجو بعد هذا كله أن أكون قد أدبت جزءا من واجبى نحو فلسفة ابن رشد وتراث ابن رشد • واذا كنت قد كتبت منذ عشرين عاما عن نزعة ابن رشد العقلية ، أى الجانب الايجابى من مذهبه ، فقد وجدت من واجبى فى هذه الايام دراسة الوجه الآخر من مذهب فيلسوفنا : أى الجانب النقدى عند هذا الفيلسوف المارد الجبار •

واذا كنا نقرب الآن من ذكرى وفاة فيلسوفنا العربى ابن رشد ، فاننى أدعو المهتمين بالتراث الفلسفى العربى عامة ، وتراث ابن رشد على وجه الخصوص ، أن يستفيدوا من الدروس التى نجدها فى تراث هذا الفيلسوف وفى فلسفة هذا الفيلسوف ، تلك الفلسفة التى تنادى بالعقل والعقل دوما • انها دعوة من جانبى ، فهل يا ترى ستجد أثرها فى عقول المهتمين بالفلسفة الرشدية ؟ انها دعوة أنادى بها فى تأمل صامت فى سكون الليل ، ملازما لصومعتى مؤثرا حياة العزلة والتوحد والغربة ، منتظرا الموت وما فيه من سعادة لا أجدها فى تلك الحياة التى أشقى بها ، تلك الحياة التى انتشر فيها أعداء العقل ، وأنصار التقليد ، انهم لا يريدون الا الجهل لا يريدون الا الظلام •

مدينة نصر فى ١٥ نوفمبر عام ١٩٧٩ م عاطف العراقي

الفصل الأول

موقف ابن رشد النقدي من أدلة المتكلمين على وجود الله

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- اهتمام ابن رشد بنقد الفكر الكلامي الجدلي •
- موقف ابن رشد من دليل الحدوث كدليل يعتمد على القول بحدوث العالم •
- دليل الممكن والواجب واعتماده على عناصر كلامية •
- أدلة المتكلمين لا ترقى الى مستوى البرهان ولا تليق بالجمهور •
- اعتماد أدلة المتكلمين على نفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات •
- أدلة المتكلمين لا تؤدي الى فهم دقيق للعناية الالهية والغائية •

تقديم

في هذا الفصل بما يتضمنه من عناصر سنحاول تحليل منهج ابن رشد النقدي تجاه الأدلة التي تركها لنا الأشاعرة كأدلة على وجود الله تعالى • والواقع أن نقد ابن رشد لآراء الأشاعرة وللمسلك الذي ساروا فيه يعد نقدا على درجة كبيرة من الأهمية • انه يبين لنا موقف الفيلسوف تجاه المتكلم ، الموقف البرهاني تجاه الموقف الكلامي الأشعري •

وسيتضح لنا كيف كان ابن رشد عدوا لدودا للأشاعرة • عدوا لهم بالنسبة للمنهج الذي ساروا فيه وعدوا لهم أيضا في آرائهم التي قالوا بها •

« ان الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات •
اذا كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي
الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذي هو أشرف الأعمال عنده
وأحفظها لديه » •

(ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو — مجلد ١ ص ١٠)

تمهيد : اهتمام ابن رشد بنقد الفكر الكلامي الجدلي :

نريد الآن تحليل موقف ابن رشد النقدي بالنسبة للمتكلمين من خلال كثير من المشكلات التي بحثوا فيها .

ونود في بداية دراستنا ، أن نشير الى أن هذا الموقف من جانبه ، وكما سيتضح لنا انما كان نابعا من تمسكه بالبرهان واعلان هذا البرهان فوق مرتبة الجدل ومرتبة الخطابة ؛ أى الأدلة الاقناعية .

وغير خاف علينا أن فلاسفة العرب عامة : وابن رشد على وجه الخصوص : قد تأثروا بأرسطو في مجال دراساته المنطقية للجدل والبرهان ، واعتبروا المتكلمين ممثلين للفكر الجدلي : والفلاسفة ممثلين للفكر البرهاني .

والواقع أن ابن رشد قد سعى بكل قوته الى التفرقة بين الأقوال الخطابية والأقوال الجدلية والأقوال البرهانية ، وسعى دوما للوصول الى البرهان الذي يعد عنده أسمى صور اليقين .

بل يمكن القول بأن مفتاح فلسفة ابن رشد بأسرها : انما يتمثل في هذه التفرقة الجوهرية بين هذه المراتب الثلاثة ، مراتب الخطابة والجدل والبرهان .

فهو يقول في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (١) » : الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى عن هذا النوع من التصديق . وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهم الجدليون (٢) بالطبع أو بالطبع والمعادة .

(١) ص ٢١

(٢) يعتمد بهم المتكلمين .

وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة .

معنى هذا أننا اذا لم ندرك هذه التفرقة التى يقول بها فيلسوفنا ، فإننا لا يمكن أن نفهم فلسفته بصفة عامة ، ونقده للفكر الجدلى الكلامى بصفة خاصة ، إذ أن ابن رشد قد سعى الى نقد هذا النوع من الفكر ، ونقده له أكثر شمولاً من نقده للطريق الخطابى ، أى المرتبة الخطابية ، إذ أن الطريق الخطابى اذا كان موجها لاشناع العامة أساساً ، والطريق البرهانى اذا كان للخاصة ، أى الفلاسفة ، أهل اليقين ، فإن الطريق الجدلى فوق مستوى العامة ، ولا يرضى عنه الفلاسفة . (راجع شكل رقم ١)

ومعنى هذا أن ذلك الطريق قد لا يفيد الناس أساساً ، ولعله كان طريقاً مرتبطاً بظروف زمانية معينة (٢) ، أكثر من كونه طريقاً مفتوحاً شاملاً ولازماً لكل عصر ولكل زمان .

قلنا ان ابن رشد اذا كان ينقد الطريق الجدلى ، فإن سبب ذلك أنه يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية ، ولا يرتضى بالبرهان بديلاً . انه ينادى بتطبيق هذا الطريق البرهانى على دراسة المشكلات الفلسفية ، ويعتبر هذا البرهان محكماً للنظر الصادق السليم . دليل ذلك قول ابن رشد : ان الحكمة هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان (٣) واذا كان المتكلمون قد وقفوا عند صور الجدلى ولم يرتضوا لأنفسهم تجاوز هذا الطريق الى طريق أسمى منه وأدق ، وهو طريق البرهان ، فإن ابن رشد وجد من واجبه نقدهم ، إذ أن أى رأى من الآراء لا يرتفع الى مستوى البرهان ، فإنه يعد رأياً غيبياً صحيحاً بل ليس داخلًا فى المجال الفلسفى ، فيما يرى ابن رشد .

(٢) قد نجد عند ابن خلدون إشارة الى هذا المعنى . فهو يقول فى مقدمته (جزء ٢ ص ١٠٤٨ — ١٠٤٩) ينبغي أن يعلم أن عام الكلام غير ضرورى لهذا المعهد على طالب العلم ، إذ الوحدة والابتداع قد انتقضوا ، والآلة من أهل السنة كانوا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية انما احتاجوا اليها حين دانعوا ونصروا .

(٣) تهافت التهافت ج ١ ص ١٢٠

أصناف الناس بالنسبة للتبويل

البرهانيون شواويل يقينى فلسفى	(٨)	المتكلمون (الجدليون) تأويل جدلى (لا ينهمه الجمهور ولا يرضى عنه الفلاسفة)	(٢)	الخطابيون (الجمهور الغالب) (ليسوا من أهل التأويل)	(١)
----------------------------------	-----	---	-----	--	-----

(شكل رقم ١)

وإذا تساعلنا وقلنا : هل نقد ابن رشد للطريق الكلامي الجدلي ،
ينطبق على المعتزلة كما ينطبق على الأشاعرة ، فإننا نستطيع الاجابة عن
هذا بانقول بأن نقده ينصب أساسا على الأشاعرة كما ينطبق من بعض
جوانبه وزواياه على المعتزلة .

صحيح أن كتب المعتزلة لم تصل اليه . فهو يقول : وأما المعتزلة ،
فانه لم يصل اليها في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم
التي سلكوها في هذا المعنى . ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق
الأشاعرة (٥) .

ولكن هذا لايعنى أن نقده يعد منطيقا على الأشاعرة وحدهم .
نظرا لأنه يركز على المنهج أكثر من تركيزه على هذا الرأي أو ذاك من
الآراء التي قال بها المعتزلة أو الأشاعرة .

وصحيح أن المعتزلة قد اتجهوا الى التأويل العقلي أكثر من
الأشاعرة ، ولكنهم أولا وأخيرا فرقة كلامية . وإذا قلنا انهم يعتبرون
أساسا فرقة كلامية ، فمعنى هذا أن طريقتهم تعد طريقة جدلية وليست
طريقة برهانية . ثم انه من المرجح أن ابن رشد أطلع على آراء المعتزلة
من خلال كتب الأشاعرة ، إذ أنه كثيرا ما يشير الى آراء المعتزلة حين
دراسة للمشكلات التي يبحث فيها .

ومهما يكن من أمر ، فإن قصد ابن رشد هو نقد الاطار أو المنهج .
وإذا كان هذا هو قصده ، فإن نقده يكون شاملا الى حد كبير : الأشاعرة
والمعتزلة أيضا ، إذ أن الاطار الجدلي هو ما تحرك فيه كل من الممثلين
للفكر الأشعري والممثلين للفكر الاعتزالي أيضا وخاصة إذا وضعنا في
الاعتبار ردود كل فريق من أنصار الفريقين على الفريق الآخر ، وإن كانت
المعتزلة فيما يبدو لنا أكثر دقة من آراء الأشاعرة وأكثر بسعيا نحو
العقل . ولعل هذا يفسر اقتراب المعتزلة من الفلاسفة واقتراب الأشاعرة

من الصوفية ، وإن كان منهج المعتزلة غير منهج الفلاسفة ، ومنهج الأشاعرة غير منهج المتصوفة .

لقد نقد ابن رشد علماء الكلام لأنهم أهل جدل لا برهان . فهم — فيما يرى فيلسوفنا — قد آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة يغلطون بفهم نصرتها وتأييدها ، سواء تم هذا لهم عن طريق الأقاويل السوفطائية أو الأقاويل الجدلية أو الأقاويل الخطابية أو الأقاويل الشعرية ، بحيث صارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها (١) .

تبين لنا مما سبق كيف اهتم ابن رشد بالتمييز بين مراتب أقاويل عديدة أهمها الأقاويل البرهانية والأقاويل الجدلية والأقاويل الخطابية الاقتناعية ، وإذا كانت الأقاويل الجدلية الكلامية والأقاويل الخطابية لاتعد في رأى ابن رشد داخله في إطار اليقين الذي يسعى اليه الفيلسوف من خلال تمسكه بالبرهان ، فإنه كان متوقفاً منه أذن نقد مواقف المتكلمين وخاصة الأشاعرة .

وستحاول في الصفحات التالية اختيار نماذج من المواقف الكلامية في مجالات متعددة ثم بيان نقد ابن رشد لها . وإذا كان ابن رشد قد حرص على عرض رأى الخصم قبل نقده ، فإننا انطلاقاً من هذا الموقف الرشدي ، سنحاول الوقوف عند هذا الرأى أو ذاك من الآراء التي قال بها المتكلمون ، حتي يتسنى لنا فهم موقف ابن رشد .

(٦) تفسر ما بعد الكلمة بجلد ١ ص ٤٣ — ٤٤ . ويلاحظ أن هذه الأنواع من الأقاويل تعد داخلية في إطار التجربة غير اليقينية . فإذا كان مفكرو العرب قد ميزوا بين مصادر المعرفة اليقينية ومصادر المعرفة غير اليقينية ، فإننا لا نجد نوعاً من هذه الأقاويل يدخل في إطار اليقين الذي يعد البرهان أعلى مراتبه فيما يرى ابن رشد ، إذ أن مصادر المعرفة اليقينية هي الأوليات العقلية المحضة ، والمخبريات ، والمفاتيح ، والمفاتيح التي عرفت لا يتكهن بها بل بوسط ، والحسنيات . أما مصادر المعرفة غير اليقينية فهي المعجولات ، والمخبريات ، والمسلات ، والمشهورات ، والمخيلات ، والوهيات . (راجع في ذلك كتابنا : ثورة العقل في الفلسفة العربية من ص ٤١ إلى ص ٧٨) .

ونود أن نشير بادية ذي بدء الى أن ابراز موقف ابن رشد النقدي بالفلسفة للمتكلمين أو بالنسبة لابن سينا أو غير هؤلاء من مفكرين وفلاسفة . لا يعنى أننا نتفق مع ابن رشد في كل ما قاله بالنسبة لهذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها المتكلمون والفلاسفة والصوفية ، وكم حاولنا في دراسات سابقة بيان اختلافنا مع فيلسوفنا ابن رشد في رأى أو أكثر من الآراء التي قال بها (٧) .

موقفه من أدلة المتكلمين على وجود الله :

يعرض ابن رشد في كثير من كتبه المؤلفات وكتبه التي يشرح فيها فلسفة أستاذه أرسطو . بعض أدلة من سبقوه على وجود الله . انه يعرض أولا . الدليل ثم يقوم بعد ذلك ببيان أوجه الضعف فيه ثم ينتقل الى دليل آخر . فعل هذا بالنسبة للصوفية ، وابن سينا ، كما سئرى ، وفعله أيضا بالنسبة للمتكلمين . وذلك حتى يتسنى له بعد ذلك القول بدليل أو أكثر من الأدلة على وجود الله تعالى . وهذه الأدلة في رأيه تتفادى أوجه النقص في الأدلة التي قدمها من سبقوه .

معنى هذا أن ابن رشد كان حريصا على ابراز الجانب النقدي في مجاله التدليل على وجود الله ، ثم نجده ينتقل من هذا الجانب الى الجانب الايجابى ، والذي يتمثل عنده في ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى ، هي دليل العناية الالهية أو الغائية ودليل الاختراع ودليل الحركة .

انه يعرض أولا . — كما سبق أن أشرنا — لدليلين قال بهما المتكلمون للتدليل على وجود الله تعالى هما دليل الحوادث ودليل الممكن والتواجب .

(٧) راجع في ذلك كتابنا : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية وايضا : مقالاتنا عن مشكلة الحرية في الفكر الاسلامي (في كتاب دراسات فلسفية مهداة الى الدكتور ابراهيم محزون جزء اول) .

والواقع أن المتكلمين قد اهتموا بالتدليل على وجود الله تعالى •
نجد هذا عند الأشعرى وعند الجوينى وعند الباقلانى وغير هؤلاء من
مفكرين يمثلون الاتجاه الكلامى •

فبالنسبة للدليل الأول الذى يعرضه ابن رشد كدليل قال به
المتكلمون ، وهو دليل الحدوث ، فأننا نستطيع القول بأن هذا الدليل
يقوم على الاعتقاد بأن العالم يعد حادثا أى مخلوقا من العدم وليس
قدىما أى موجودا من مادة أولى أزلية كما يقول بذلك أكثر فلاسفة
العرب كالفارابى وابن سينا •

هناك إذن صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله
تعالى ، بمعنى أن العالم إذا كان حادثا ، فلا بد له من محدث • ذهب الى
ذلك المتكلمون عامة كما ذهب اليه الكندى ^(٨) أيضا فى دليل من أدلته
على وجود الله تعالى •

(٨) يربط الكندى بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله ، بمعنى أن الاعتقاد بأن العالم
حادث ، لابد أن يؤدى الى القول بوجود علة خالقه للكون • ويقول فى رسالته فى وحدانية الله
وتناهى جرم العالم مؤيدا هذه الفكرة : « وليس ممكنا أن يكون جرم بلا مدة ، فانية الجرم ليست
لا نهاية لها ، وانىة الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالحجم إذن محدث
اضطرارا ، والمحدث محدث المحدث • والمحدث والمحدث من المضاف ، فكل محدث اضطرارا •
عن ليس » • (راجع كتابنا : مذاهب فلاسفة الشرق ص ٦٢ وما بعدها) •

وقد عبر ابن طفيل على لسان حى بن يقظان عن موقف كل من الثقلين بالتقدم والحدوث.
بالنسبة لتصورهم فاعل العالم ، ورأى أن الموقفين يؤيدان الى تصور فاعل للعالم • فمعدوما
أحياء التفكير فى مشكلة القدم والحدوث جعل يتفكر ويتساءل : ما الذى يلزم من كل واحد فى
الاعتقادى ؟ فعمل اللازم عنهما يكون شيئا واحدا نرى أنه ان اعتقد حدوث العالم وخروجه
الى الوجود بعد العدم ، فاللازم عن ذلك ضرورة ، أنه لا يمكن أن يخرج الى الوجود بنفسه ،
وأنه لابد له من فاعل يخرج به الى الوجود وان اعتقد بقدم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم
يزل كما هو ، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء إذا لم يسبقها
سكون يكون مبدؤها منه ، وكل حركة ملابد لها من محرك ضرورة ، فانتهى نظره بهذا الطريق الى
ما انتهى اليه بالطريق الأول ولم يفره فى ذلك تشككه فى قدم العالم أو حدوثه • وصح له على
الوجهين جديما وجود فاعل قديم جسم هو علة لكل جسم وهى معلولة له سواء كانت محدثة
الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط ، فانها
على كلا الحالين معلولة ومقترة الى الفاعل متملقة الوجود به ، ولولا دوامه لم تدوم ولولا وجوده
لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو فى ذاته غنى عنها ويرى منها • فالعالم كله عمله
وخلقه ومباشر منه بالذات ، وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسما
من الأجسام ثم حركت يدك ، فإن ذلك الجسم لا يحالة لا يتحرك تابعا لحركة يدك حركة متأخرة

ويبدو لنا أن ابن رشد وهو من الفلاسفة الذين يقولون بتقديم العالم ، كان حريصاً على عرض هذا الدليل الذي يعتمد على فكرة الحدوث ثم القيام بنقده ، لكي يبين لنا أنه بالإمكان التبدليل على وجود الله تعالى مع القول بتقديم العالم . وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة » قد ذهب إلى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع انفسهم حين قالوا بتقديم العالم وفي نفس الوقت قدموا أدلة على وجود الله (١) .

معنى هذا أن ابن رشد كان حريصاً بطريقة مباشرة تارة وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى على توجيه أكثر من نقد إلى فكرة الحدوث التي يقوم عليها دليل الأتساعة حتى يبين لنا أنه ليس من الضروري أن يقوم الاعتقاد بوجود الله على القول بحدوث العالم ، بل بالإمكان أن نقول بالقدم ومع ذلك نقدم أكثر من دليل على وجود الله . وقد فعل ذلك ابن رشد ، كما سبق أن أشرنا ، كما فعله فلاسفة آخرون قالوا بتقديم العالم كالفارابي وابن سينا ، ومع ذلك نجد لكل فيلسوف منهم دليلاً أو أكثر على وجود الله تعالى .

قلنا ان المتكلمين عامة يقولون بدليل على وجود الله هو دليل الحدوث . وهذا الحدوث يقوم عندهم على القول بأن الأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ أي جواهر فردة ، وهذه الجواهر الفردة تعد محدثة ، وبالتالي تكون الأجسام التي تتركب من هذه الجواهر ، محدثة أيضاً . وإذا كانت محدثة ، فلا بد أن يكون لها محدث وهو الله تعالى .

== من حركة يدك تلخر بالذات ، وان كانت لم تتأخر بالزمان عنها بل كان ابتداءها معها ، كذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا العامل بشر زمان . « وانما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » . فلابد ان من الوصول الى محرك اول لا يتحرك ولا يمنع الاعتقاد بالقدم من الوصول الى محرك اول لا يتحرك فابن طفيل يميل الى القول بالقدم ومع هذا يسلم بفروضة الوصول الى عامل للكون . (راجع حى بن يقطين لابن طفيل ، وايضا كتابنا : الابدانيزم في فلسفة ابن طفيل ص ١١٣ وما بعدها) .

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٢٨ وانظر ايضا كتابنا : مذاهب فلاسفة الشرق ص ٢٠ وما بعدها .

فالحال. إذن بجميع أركانه وأجسامه وموجوداته من نباتات
وحَيوانات ناطقة وغير ناطقة ، يعد مخلوقا كائنا عن أول ، حادثا بعد
أن لم يكن شيئا ولا عينا ولا ذاتا ولا جوهرًا ولا عرضا (١٠) .

والدليل عندهم على حدوث هذه الموجودات كلها ، أنها تتغير
عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال ، بمعنى يطلن حالة وحدوث
بحالة أخرى . فالحالة التي حدثت يعد حدوثها معلوما بالضرورة
والمشاهدة ، وما كان ضروريا ، لم يفتقر إلى الاستدلال عليه . أما الحالة
التي بطلت ، فان يطلنها يعد دليلا شاهدا على حدوثها ، لا قدمها ،
لأنها لو كانت قديمة لما بطلت . ان التغير ويطلن الصفات وتغيرها ،
انما ينطبق على الموجودات الممكنة الوجود ، ولكنه لا ينطبق على الله
تعالى واجب الوجود (١١) .

يقول الأسفرائيني في كتابه « التبصير في الدين » (١٢) : « اذا تقررت
أن صفات الأجسام مخلوقة ، ثبت أن الأجسام مخلوقة ، لأن ما لا يخلو
من الحوادث لا يستحق أن يكون محدثا ، وما لا يستحق أن يكون
محدثا مثلها » .

ويستدل الأساعرة على هذا الحدوث بأكثر من آية من آيات
القرآن الكريم ، منها على سبيل المثال ، قوله تعالى : ان في خلق
السموات والأرض والاختلاف الليل والنهار والفقار التي تجري في البحر
بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد
موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين
السماء والأرض آيات لقوم يعقلون . (١٣) .

(١٠) الأسفرائيني : التبصير في الدين ص ١٢٥ .

(١١) المصدر السابق ص ١٢٥ .

(١٢) ص ١٣٥ .

(١٣) سورة البقرة آية ١٦٤ .

وقوله تعالى : « ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولي الأبصار » (١٤) .

وبإصح أن المتكلمين يربطون بين الصعود من المحدث إلى المحدث، والانتقال من المخلوق إلى الخالق ، وذلك اعتمادا على فكرتهم الرئيسية الخلمة بالتمييز الحاسم بين التغير بالنسبة للمخلوقات الحادثة ، والثبات بالنسبة للمخلوقات القديمة (١٥) .

يقول الأسفراييني : ان المخلوق لا بد له من خالق ، لان الأجسام لو كانت بأنفسها مع تجانس ذواتها ، لم تختلف بالصفات والأوقات والأحوال . والمحال ، فلما اختلفت ، علمنا أن لها مخصصا قدم ما قدم وأخر ما . آخر وخص كل واحد منها بما اختص به من الصفات ، لولاه لم يقع الاختصاص في شيء من الأوصاف لأن الاختصاص بأحد الجائزين يقتضي مخصصا لولاه لم يقع التخصيص به (١٦) .

(١٤) سورة آل عمران آية ١٩٠

(١٥) يدل الأسفراييني في كتابه « التبصير في الدين » (ص ١٣٦ - ١٣٧) على هذه الفكرة ويذكر بعض الآيات القرآنية للتأكيد على فكرته . فهو يقول ان خالق الخلق تدبره ، لانه لو كان محضاً لانتقل الى محدث ، وكان حكم الثاني والثالث وما انتهى اليه كذلك ، وكان كل خالق يفتقر الى خالق آخر لا الى نهاية . وكان يستحيل وجود المخلوق والخالق جميعا ، لان ما شرط وجوده بوجود ما لا كنهية له من الاعداد قبله لم يقرر وجوده . لاستحالة الفراغ مما لا نهاية له . لتنتهي التوبة الى ما بعد . وأصل هذه الدلالة في القرآن هو قوله : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن . وهو بكل شيء عليم » (سورة الحديد آية ٣) . فبين انه كان قبل ما يشاء اليه بانه محدث . وقوله تعالى : « الله لا اله الا هو الحي القيوم » (سورة البقرة آية ٢٥٥) . والقيوم مبتدأ من التعليل وهو المبدأ والنهاية . وهذا دليل على اتصاله بالوجود في جميع الأحوال وأنه لا يجوز وصله بالمعنى بعلة ، وذلك حقيقة القدم . وقوله : « تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير » (سورة الملك آية ١) وقوله تعالى : « تبارك الذي نزل الفرقان على عبده » ليكون للعالمين نفيها » (سورة الفرقان آية ١) . فان البركة هي التليق . وأصله من البرك والبركة والبروك . وتبارك حقيقة في معناه . وهذا يرجع له الوجود في جميع الأحوال لم يزل ولا يزال . وقد ورد في خبر عمران بن حصين : « ان النبي (ص) قال : كان الله ولم يكن معه شيء » وهذا يوجب الوجود في جميع الأحوال .

(١٦) التبصير في الدين ص ١٣٦ . ويذهب الأسفراييني الى ان الله تعالى تدبره على هذه الفكرة بقوله تعالى في سورة الطور (آية ٢٥) « أم خلقوا من غير شيء ، أم هم الخالقون » ويشرح هذه الآية بقوله : ان معناها أم خلقوا من غير خالق ، كانه قال من غير شيء خلقهم ، كما تقرر من استحالة ثبوت ما ثبت بوحدة الخلق من غير خالق ولا صانع دبر وصنع (التبصير في الدين ص ١٣٦)

فإنك صلة بين توصل الأشاعرة الى وجود الباري ، وبين قولهم بحدوث العالم . اذ أن الله موجود لأن العالم محدث (١٧) . ودليل الحدوث هو تركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ولا يمكن اعتبارها غير متغيرة لأنها محل للمتغيرات في داخلها أو خارجها . وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة باقية ، اذ أن القديم لا يتغير . وإذا كان كل شيء في العالم متغيرا ، فهو حادث ومخلوق لله . فتغير الموجودات اذن دليل على وجود خالق قديم لا يتغير (١٨) .

أما ابن رشد فيذهب الى أننا اذا فرضنا أن العالم محدث ، لزم أن يكون له فاعل مجوئ . بيد أن هذا المبدأ يعرض له الشك ثم اذ أن المحدث لا نستطيع جعله أزليا ولا محدثا . فمن جهة كونه محدثا ، فلائنه يفتقر الى محدث ، وهذا المحدث الى محدث الى ما لا نهاية ، وذلك بطبيعة الحال مستحيل (١٩) . أما كونه أزليا ، فانه يجب تبعا لهذا أن يكون وجوده متعلقا بفعل جادث ، الا لو قبل المتكلمون أن يسلموا بفعل حادث . عن فاعل قديم ، فان المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل . ولكن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث . هذا بالاضافة الى أن الفاعل اذا كان يفعل حيننا ولا يفعل حيننا آخر ، فلا بد أن ينشأ في ذهننا سؤال عن العلة التي صيرته باحدى الجاليتين أولى منه بالأخرى ، فيسأل أيضا في تلك العلة ، وفي علة العلة ، ويمر الأمر الى غير نهاية (٢٠) .

وهذا النقد يقوم على مطلب عقلي . اذ ما المبررات التي دعت الى هذا التغير وصيرته على حالة دون حالة أخرى ؟ فاذا حدث ثمة شيء ، فلا بد أن تكون هناك علة تستوجب هذا الحدوث .

واذا أجاب المتكلمون عن هذا الاعتراض بقولهم ان الفعل الحادث كان بارادة قديمة ، فان هذا لا يحل الاشكال ، لأن الارادة غير الفعلة

(١٧) جميل حلييا : من اللاطون الى ابن سينا - ص ٦٢

(١٨) تاريخ الفلسفة في الاسلام - كدى بوز - الترجمة العربية عن ٩٢

(١٩) مناهج الأدلة ص ١٣٥

(٢٠) النشور السابق ص ٦٦٩

المتعلق بالمفعول ، وإذا كان المفعول حادثاً وجب أن يكون الفعل المتعلق بايجاده حادثاً . ووضع الارادة نفسها على أنها للفعل المتعلق بالمفعول، شئ لا يعقل . وهي تشبه فرضنا لمفعول بلا فاعل فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة ، والارادة شرط الفاعل لا الفعل .

وإذا كان المتكلمون كما سبق أن أشرنا يقيمون هذا الدليل على القول بحدوث العالم ، فانه كان منتظرا من ابن رشد نقد هذا الدليل بطريقة تفصيلية تحليلية .

فهو يذهب الى أن طريقة المتكلمين في حدوث العالم . والتوصل من القول بالحدوث الى الاعتراف بمحدث للعالم . تعتمد على مقدمات ثلاثة هي .

(أ) الجواهر لا تنفك عن الأعراض .

(ب) الأعراض حادثة .

(ج) لا ينفك عن الحوادث . حادث .

ويحاول ابن رشد نقد المقدمة الأولى بقوله ان هذه المقدمة لا تكون صحيحة الا اذا كان الجوهر يعنى الأجسام التى نشير اليها والتي تقوم بذاتها ، أما اذا قصدنا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم كما يرى المتكلمون ، فان هذا لا يعد أمراً واضحاً يقينا ، اذ من أين نعرف وجود جوهر لا تقبل القسمة . وإذا كان يوجد هذا الشك ، فلا يمكن اذن وصفه هويته الأشاعرة بأنها طريقة برهانية (٣) .

والواقع أن نقد ابن رشد لهذه المقدمة لا يخلو من تأثر بفلسفة أستاذه أرسطو . فاذا كان أرسطو قد نقد المذهب القائل بالجزء الذى لا يتجزأ ، فان ابن رشد بالتالى ينقد هذا المذهب الذى ذهب اليه المتكلمون .

ولعل هذا يتضح ليس في مؤلفاته فقط ، بل في شروحه على أرسطو أيضا . فمثلا في تلخيصه لكتاب ما بعد الطبيعة ، يشير الى ما ذهب اليه أرسطو من نقد القول بالجزء الذى لا يتجزأ أى الجوهر الفرد ، ونقد المذاهب والآراء الأخرى التى سبقت رأى أرسطو ، وكان حريصا على نقدها . فهو يقول : وهذه الآراء الفاسدة كلها قد تبين بطلانها في العلم الطبيعي ولا ح هناك أن جميع الأمور المحسوسة مؤلفة من مادة وصورة ، وتبين هناك كم أنواع المواد وأنواع الصور ، الا أن النظر هناك فيها انما كان من حيث هي مبادئ لوجود متغير : وبالجمله من حيث هي مبادئ التغير . وكذلك ما قيل في ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة ، عوئدت هناك كالقول بالأجزاء التى لا تتجزأ وغير ذلك من الآراء التى يكفل إبطالها في ذلك العلم (٣) .

أما المقدمة اثنائية وهى التى تقوم على القول بأن الأعراض حادثة، فانها ليست واضحة ولا يقينية ، اذ لا يمكن التوصل من مشاهدة بعض الجزئيات الى حكم مطلق . فاذا شياهدنا حدوث بعض الأعراض ، فلا يمكن تطبيق ذلك على كل الأعراض ، وخاصة اذا وضعنا في الاعتبار الأعراض الخاصة بالأجرام السماوية كحركاتها وأشكالها .

ومعنى هذا أن المقدمة الثانية تقوم على قياس الشاهد على الغائب، وههنا يعد دليلا خطايا وليس برهانيا ، اذ أن الانتقال من تطبيق الأحكام على الشاهد الى تطبيقها على الغائب لا يكون معقولا الا عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب (٣) .

وما يقال عن المقدمة الثانية يقال عن المقدمة الثالثة من مقدمات هذا الدليل الذى يقدمه لنا المتكلمون . فهذه المقدمة في رأى ابن رشد غير مجددة، تحديدا واضحة ، فهى ليست يقينية برهانية .

(٢٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١

(٢٣) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٤٤ - ٤٤١

وينتهي ابن رشد من نقده للدليل الأول الى القول بأن آراء المتكلمين بالنسبة لهذا الدليل لا يمكن أن تكون برهانية . كما أنها لا تطبق بالجمهور : بل انها لا تعدو كونها قياسا جدليا لا يرقى الى مستوى البرهان واليقين . انها لا تؤدي الى الاعتقاد بوجود الله تعالى اعتقادا يقينيا . وهذا عيب القياس الجدلي - فيما يرى ابن رشد - اذ أن مقدمات هذا القياس لا يشترط فيها الا أن تكون مشهورة فحسب ، سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد (٢٤) .

ونود أن نشير في ختام دراستنا لنقد ابن رشد لدليل الحدوث عند المتكلمين ، الى أن ابن رشد يقيم نقده لهذا الدليل على اعتقاده بقديم العالم من جهة ، ومتابعة للفلاسفة الذين أخذوا بعدد المقولات العشرة من جهة أخرى ، وهذا على العكس من نظرة المتكلمين التي تذهب الى أن عدد المقولات ثلاثة لا عشرة ، وهي الجوهر ، وأعراضه التي يجمعها الكيف ، والأين الذي يتحرك فيه (٢٥) . وبهذا اتجه ابن رشد اتجاه أرسطيا الى حد كبير ، واستبعد أى تغيير يؤدي الى انكار ما توصل اليه الفيلسوف اليوناني أرسطو (٢٦) .

واذا كنا قد ذكرنا أن ابن رشد قد ركز على نقد دليلين من أدلة المتكلمين على وجود الله ، فاننا نجد بعد نقده للدليل الأول ، دليل الحدوث ، ينقد الدليل الثانى ، دليل الممكن والواجب .

وهو يبدأ بعرض دليلهم فيقول بأنهم قد ذهبوا الى أن الوجود ينقسم الى ممكن وضرورى ، والممكن لا بد أن يكون له فاعل . ولما كان العالم ممكنا ، وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود .

ومعنى هذا أن دليل المتكلمين يقوم على التفرقة تفرقة رئيسية بين الممكن (العالم) والواجب (الله) . وقد ذهب كثير من المتكلمين الى القول بهذا الدليل .

(٢٤) تلخيص البرهان ص ٢٠٤ / مخطوطة .

(٢٥) مكتبة د. ابراهيم بكور لكتاب الشفاء لابن سينا ص ١٢ (المنطق - المقولات) .

(٢٦) مجلة موديس بوج تلخيص كتاب المقولات لابن رشد ص ٤ - ١٠ .

ويرى ابن رشد أن هذا الدليل يعتمد على مقدمتين المقدمة الأولى هي :

العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . فمثلا يمكن أن تتحرك النار الى أسفل رغم أنها خفيفة ويمكن أن يتحرك الحجر الى أعلى رغم أن طبيعته مكونة من التراب ، والتراب من العناصر الثقيلة .

وواضح أن هذه المقدمة تقوم فيما نرى على اعتقاد الأشاعرة بعدم وجود ضرورة بين الأسباب ومسبباتها . وإذا كان ابن رشد قد ذهب الى تقرير العلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، فإنه كان متوقفا منه نحض هذه المقدمة .

فهو يرى أن هذه المقدمة تعد مقدمة خطابية وليست مقدمة برهانية . وإذا تأملنا في موجودات العالم اتضح لنا كذبها ، إذ أننا نجد عناية وغائية وعلاقة بين كل موجود والموجود الآخر . وهذا لا يتفق مع ذهاب الأشاعرة الى أنه بالإمكان أن تكون طبيعة الشيء على غير ما هي عليه ، أي منطق الجواز وعدم الضرورة (٣٧) .

والواقع أن ابن رشد قد بذل جهدا كبيرا في اثبات العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، ونجد أن إيمانه بهذه الضرورة قد ظهر في كثير من المشكلات الفلسفية التي بحث فيها سواء كانت مشكلات تتعلق بالمجال الإلهي وهو المجال الذي نبحث فيه الآن ، أو تتعلق بالمجال الإنساني ، أي المشكلات التي تتعلق « بالإنسان من قريب أو من بعيد كمشكلة القضاء والقدر (٣٨) .

(٣٧) ابن رشد : مباحث الأدلة ص ١٤٤ - ١٤٦

(٣٨) يتخذ ابن رشد رأي الأشاعرة في مشكلة القضاء والقدر ويرى أن هذا الرأي يؤدي الى القول بالجبر ولا يعترف بمنطق الأسباب والمسببات . وإذا قال ابن رشد في معرض دراسته لهذه المشكلة بمجموعة من الأنكل كالتمييز بين الإرادة الداخلية والإرادة الخارجية (نوليس) ، والتمييز بين الجواهر والأمراض والمسببات ورفضه للقول بالإمكان وانقلاب طبائع الأشياء بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ورفضه للقول بالإمكان وانقلاب طبائع الأشياء كما فعل الأشاعرة والنزالي (راجع مقالنا عن مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي بكتب «دراسات فلسفية» مقدمة الى الدكتور إبراهيم محكور) .

فالدارس لآرائه حول هذه المشكلات يجد أن هذه الفكرة ، فكرة الضرورة في العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، سارية في جميع جوانب مذهب الفيلسوف .

ومن هنا كان متوقعا من فيلسوفنا رفض هذه المقدمة انثى ذهب اليها الاشاعرة في معرض استدلالهم على وجود الله تعالى .

انه حين يقول من جانبه بأدلة على وجود الله تعالى : فإن هذه الأدلة ترتكز أساسا على اعتقاده بأن الايمان بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، لابد أن يؤدي إلى تصور دقيق للعناية والغائية؛ وذلك على العكس من فكرة الأشاعرة التي قد تؤدي — فيما يرى ابن رشد — الى عدم تصور العناية والغائية تصورا دقيقا .

فالأشاعرة قد وضعوا في جميع أفعال الموجودات أفعالا جائزة ، ولم يدركوا أن فيها ترتيبا ونظاما وحكمة اقتضتها طبيعة الموجودات ، بل اعتقدوا أن كل موجود يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه (٢٩) .

بل ان التسليم بالعلاقات الضرورية من جانب ابن رشد يعد قائما على العقل الذي يدرك الحكمة والغائية في كل موجود من الموجودات التي خلقها الله . ولما كان ابن رشد على رأس الفلاسفة العقلانيين في تاريخ الفلسفة العربية ، فانه كان متوقعا منه هذا الاتجاه ضد الأشاعرة الذين ابتعدوا عن العقل ابتعادا كبيرا ، وخاصة حين قالوا بهذه المقدمة التي تذهب الى أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه كما سبق أن أشرنا .

فالحكمة تتمثل في الثبات والضرورة لا التغير والجواز . ان الحكمة هي معرفة الاسباب التي تقوم على العقل . ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهم الأشاعرة في المخلوقات مع الخالق ، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع

وفي المخلوقات ، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر، في الموجودات خالقا ، وهذا كله ابطال للخلق والحكمة (٣٠) .

ان مقدمة الأشاعرة يمكن أن تؤدي الى عدم وجود الحكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات ومن هنا فلا بد من نقد هذه المقدمة حتى يمكن التسليم بالحكمة في كل موجود من الموجودات .

يقول ابن رشد في معرض نقده للأشاعرة : انهم لو علموا أنه يجب من جهة النظام الموجود في الأفعال الطبيعية أن تكون موجودة عن صانع عالم ، والا كان النظام فيها بالاتفاق ، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة : فينكروا جنودا من جنود الله تعالى التي سخرها لايجاد موجودات باذنه تعالى ولحفظها (٣١) .

وهكذا حاول ابن رشد بناء ايمانه بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات توجيه أكثر من نقد الى المقدمة التي يقول بها الأشاعرة كاحدى المقدمات التي تؤدي في رأيهم الى التسليم بوجود الله تعالى .

هذا عن المقدمة الأولى ، أما المقدمة الثانية في دليل الاشاعرة فهي كالآتي : الجائز محدث وله محدث ، أى فاعل صيره باحدى الجائزين : أولى منه بالآخر (٣٢) .

وإذا كان ابن رشد قد نقد المقدمة الاولى ، فانه نقد هذه المقدمة أيضا ، وذهب الى أنها ليست يقينية وليست بينة بنفسها ، اذ لا يوجد برهان قطعي عند الاشاعرة على استحالة قيام ارادة حادثة في موجود

(٣٠) ابن رشد : تهافت للتهافت ص ٢٨ - ٢٩ . ويقول ابن رشد في منهاج الأدلة في عقائد الملة معبرا عن هذا المعنى ومستنكر آراء الاشاعرة : أى حكمة كانت تكون في الاميان لو كانت جميع اعماله واعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو للفق أو بشيء مضمو ، حتى يكون الإيمان مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف . وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذي سعى به لنفسه حكيما .

(٣١) منهاج الأدلة ص ٢٠٤

(٣٢) المصدر السابق ص ١٤٤

قديم ، وذلك لأنهم يعتمدون على مبدئهم القائل بأن ما لا يخلو عن
الحوادث حادث .

هذه المقدمة الثانية عند الأشاعرة والقائلة أن الجائز محدث ، تعد
غير يقينية ولا واضحة بنفسها ، إذ أن العلماء قد اختلفوا حولها وإذا
كان الجويني قد أراد أن يبنى هذه القضية على ثلاث مقدمات ، فإن
ابن رشد تبعاً لمنهجه البرهاني الذي يسير عليه قد حاول تفنيدها .

فالمقدمة الأولى تذهب إلى أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله
بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني .

والمقدمة الثانية تذهب إلى أن هذا المخصص لا يكون إلا مريداً .

والمقدمة الثالثة تذهب إلى أن الموجود عن الإرادة حادث (٣٣) .

فالجائز عند أبي المعالي يكون عن الإرادة ، أى عن فاعل مريد .
وذلك أن كل فعل إما يكون عن الطبيعة ، وإما عن الإرادة . والطبيعة
لا تفعل أحد الجائزين المتماثلين بل تفعلهما معا . وإما الإرادة فهي التي
تخص الشيء دون مماثلة (٣٤) . وذلك أن الحادث لما كان من الجائز
وجوده وانتفاؤه ، ومن الممكن تأخر وجوده عن وقته بساعات ، فإن
الموجود الجائز إذا وقع بدلاً من استمرار العدم ، قضت العقول
ببدايتها بافتقاره إلى مخصص يخصه بالوقوع (٣٥) .

ويستدل الجويني على خلق هذا العالم عن الإرادة بالقول بأن
كون العالم في هذا الموضع الذي خلق فيه ، من الجو الذي خلق فيه أى
الخلا ، مماثل كونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء (٣٦) . فإذا كانت
الأجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركيبها من الجواهر المتجانسة ؛

(٣٣) المصدر السابق ص ١٤٤ - ١٤٦

(٣٤) المصدر السابق ص ١٤٧

(٣٥) الإرشاد للجويني ص ٢٨

(٣٦) مناهج الأدلة ص ١٤٧

فاختصاص كل من الأجسام بما له من الصفات جائز ، ولا بد في التخصيص من مخصص له (٣٧) .

وتعريف أبى المعالى للارادة بأنها التى تخص أحد المتماثلين ، تعريف صحيح فيما يرى ابن رشد ، أما القول بوجود العالم فى خلاء يحيط به ، فقول ليس بيقينى ، أى غير بين بنفسه . اذ يترتب على ذلك أن يكون الخلاء قديما ، وهذه ما لا يرتضيه الأشاعرة ، اذ أنه اذا كان محدثا احتاج الى خلاء (٣٨) .

أما المقدمة القائلة بأن الارادة لا يكون عنها مراد محدث ، فليست واضحة ، وليست يقينية بينة . اذ الارادة التى بالفعل ، من فعل المراد نفسه . لأن الارادة من المضاف ، واذا وجد أحدهما بالقوة ، وجد الآخر بالقوة (٣٩) . « ومتى عرف الانسان أحدهما عرف الآخر ضرورة . فان الانسان متى علم أن هذا الشيء من المضاف ، وكانت ماهية أحد المضافين انما الوجود لها فى النسبة الى المضاف ، فقد عرف ماهية الآخر ، والا كانت معرفته بماهية أحد المضافين لا على ماهى عليه بل' ظلنا وغلطا (٤٠) .

فالارادة التى بالفعل ان كانت حادثة ، فالمراد ولا بد حادث بالفعل . وان كانت قديمة ، فالمراد قديم . « ولو وضع المتكلمون أن الارادة حادثة ، لوجب أن يكون المراد محدثا ولا بد » (٤١) . هذا بالإضافة الى عدم وجود برهان قطعى عندهم على استحالة قيام ارادة حادثة فى موجود قديم ، وذلك أنهم يعتمدون فى ذلك على مبدئهم القائل بأن ما لا يخلو عن الحوادث حادث .

والدارس لنقد ابن رشد للدليل الأول (دليل الحدوث) والدليل

(٣٧) المواثيق للابجى ج ٨ ص ٤

(٣٨) مناهج الأدلة ص ١٤٧

(٣٩) المنز السابى ص ١٤٧

(٤٠) تلخيص كتاب المتولات لابن رشد — تحقيق الاب مؤرخ بويج ص ١٤٧

(٤١) مناهج الأدلة ص ١٤٨

الثانى (دليل الممكن والواجب) يلاحظ أنه يستند الى مبادئ معينة محددة تكون نسقا فلسفيا . واذا وجد ان هذه الفكرة او تلك من الأفكار التى يقول بها المتكلمون تتعارض مع الافكار والمبادئ التى كونها لنفسه . فانه يجد من واجبه نقدها . ولعله قد اتضح لنا أن نقده لمهذين الدليئين يقوم على اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها واعتقاده بتقدم العالم . كما يقوم على أساس الارتقاع من الأدلة الخطابية والجدلية وتجاوزهما . بحيث يصل الى البرهان ، اذ أن الفلسفة عنده — كما سبق أن أشرنا — هى النظر فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان .

ان ابن رشد فى نقده للمتكلمين عامة ، والأشاعرة منهم على وجه الخصوص . يركز على ابراز ما فى آرائهم من مشكلات ، ثم يبين لنا كيف أنهم لم يستطيعوا لها حلا ، وبهذا لا تعد برهانية ولا يقينية ، اذ لو كانت كذلك ، لما عدنا وجود دليل أو أكثر من دليل للبرهنة عليها . ولكنها جدلية ، ومن هنا لا يمكن البرهنة عليها طبقا لمبادئ البرهان .

ان فيلسوفنا ابن رشد ، لا يهاجم المتكلمين أو ينقد آراءهم الا عندما يتعرضون للنظر العقلى (٤٢) : اذ أن النظر العقلى يعتمد عندهم — غيما يرى ابن رشد — على الجدل ، وهذا ما يريد ابن رشد استبعاده وتجاوزة حتى يصل الى البرهان واليقين .

ان طرق الأشاعرة لم تتجه الى الجمهور ولم ترتفع الى مرتبة أدل البرهان . وهذا عيب المتكلمين الأكبر . انهم يتعرضون لقضايا دينية ويحيطونها بهالة من التفريعات والتفصيلات التى يصفون عليها مساحة من المنطق لكى يدخلوا فى الأذهان انها عقلية ، ولكن هل تعد الشكوك يقينا ؟ وهل يعد التسليم بادىء ذى بدء بالقضايا الدينية ثم اقامة الأدلة الجدلية عليها برهانا ؟

بعد هذا كله نود أن نشير إلى مسألتين توضحان لنا أبعاد هذا الجانب الذى يتعلق بإبراز الجانب النقدي عند فيلسوفنا ابن رشد أزاء أدلة المتكلمين على وجود الله • المسألة الأولى تتعلق بموضوع قدم العالم • والمسألة الثانية تتبلور حول حرص ابن رشد على التفرقة بين أدلة المتكلمين من جهة ، تلك الأدلة التى تعترضها الكثير من الشكوك ، والطريق الشرعى والطريق الفلسفى من جهة أخرى • وكل مسألة من المسألتين ترتبط كما سنرى بالمسألة الأخرى •

أولا : قد يقال ان نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين على وجود الله ، تلك الأدلة التى تستند إلى القول بحدوث العالم ، انما يعنى أن متابعة ابن رشد لأرسطو في قوله بقديم العالم ، هو الذى دفعه إلى هذا النقد ، ولكن لابد لنا من القول بأن تفضيل ابن رشد للقول بقديم العالم ، لا يعنى استغراق ابن رشد في فلسفة أرسطو استغراقا كاملا صحيح أنه تأثر به هذا التأثير الذى ينطق به كل جزء من مذهبه في القدم ، وصحيح أنه من القائلين بقديم العالم ، وقد تبين لنا ذلك من تأييده لأدلة الفلاسفة على القدم ومعارضته لأهل الحدوث ، وإزالة الشبهات التى نشأت حول أدنة القدم ، لكى يتسنى له الانتصار لقضية القدم ، الا أنه لم يقف عند هذا ، بل نكاد نقول انه تصور عملية ايجاد العالم تصورا جديدا داخل نطاق هذا القدم •

نوضح ذلك بالقول بأن ما يميز ابن رشد عن سبقه ولا سيما ابن سينا ، هو كيفية تصوره للعالم على أنه عملية تغير وحدث منذ الأزل ، تصورا لا لبس فيه ، وأنه في جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه (٢٣) • فلو كان التغير داخل نطاق الكون أزليا ، فانه يستلزم حركة أزلية ، وهذه تحتاج الى محرك أزلى ، أما اذا كان العالم حادثا ، فانه يتجتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه وهكذا الى غير نهاية (٢٤) • ومن هنا ننتهى

(٢٣) تاريخ الفلسفة في الاسلام لدى بور - الترجمة العربية للدكتور أبو ريده ص ٢٩٨
(٢٤) المصدر السابق ص ٢٩٨ ، وايضا مادة خلق لدى بور بدائرة المعارف الاسلامية
الترجمة العربية مجلد ٨ ص ٤٠٩ - ٤١٣

الى أن هناك أحداثا مستمرا منذ الأزل ، أى أن العالم في حدوث دائم .
Apparition Perpétuelle.

وبهذا تتم التفرقة بين الله القديم والعالم القديم على أساس أن قدم العالم يفهم منه أنه عملية حدوث دائم (٤٥) .

وعلى ذلك يجب فيما نرى من جانبنا ألا نخضع من ذكر لفظة انحدوث التى يذكرها ابن رشد فى معرض دراسته لمشكلة قدم العالم وبقده لأدنة المتكلمين ، اذ هذا الحدوث ليس الاختراع من لا شيء ، وهو ما يذهب اليه المتكلمون ، بل هو حدوث على نحو خاص ، انه حدوث أزلى (٤٦) . أى أن العالم فيما يرى يعد قديما ، وعلى أساس

M. Allard : Le rationalisme d'averroés d'apres une etude (٤٥) sur la creation, p. 50.

ويمكن الرجوع لمعرفة تفاصيل كثيرة حول هذا الموضوع الى كتابنا : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية من ص ٢٥٠ الى ص ٢٥٩ من الطبعة الرابعة .
(٤٦) نشأ حول موقف ابن رشد الكثير من الجدل . ونود الإشارة بليجاز الى بعض هذه الآراء حول تفسير موقفه .

مكلرادى هو Carra de vaux يرى انه يستخلص من مذهب ابن رشد ان هناك قوة خالقة تعمل باستمرار في هذا العالم وتحفظ عليه بقاءه وحركته . والأجرام السماوية بوجه خاص لا توجد الا بالحركة ، وهذه الحركة ناتجة من القوة المحركة التى تؤثر فيها منذ الأزل . فالعالم ان قديم ولكنه مفعول لعمل خالقة (دائرة المعارف الاسلامية - مادة ابن رشد - كتبها مكلرادى هو - الترجمة العربية مجلد ١ عدد ٢ صفحة ١٧١) .

و R.M. Wenely يرى ان ابن رشد قال بإزلية المادة والكون والقول بهذا يتبنى مذهب الخلق (Baldwin : Dictionary of philosophy, Vol. 1. p. 96.)
ويتبنى Renan الى ابن رشد القول بقدم العالم (Averroes et l'Averroisme (p. 97) . كما نسب جوميه الى ابن رشد القول بالقدم .

ومذهب مونك الى ابن رشد يقول بالقدم . وقد استند في اثبات رأيه على النصوص الموجودة في تفسير لما بعد الطبيعة . Melanges de la philosophie p. 443-444 .
ونسب دى بور الى ابن رشد القول بالقدم ، قدم العالم المادى . وبين ان هذا المذهب من المذاهب الاخلاصية (تاريخ الفلسفة في الاسلام - الترجمة العربية ص ٢٠١) .

ومذهب Gilson الى ان ابن رشد يقول بالقدم History of Christian philosophy, p. 221-222 . ومذهب De Wulf الى ابن رشد يقول بان المادة قديمة مع الله ، لان المدم لا يتعلق به عمل خالق . ومع حضور هذه المادة اللبية يخرج منها الخالق قواما الماملة ، وينشأ العالم المادى نتيجة لهذا الخلق الدائم ، ولابد من نتائج هذه الحركات بلا بداية ولا نهاية .

(History of Mediaeval philosophy, Vol. 1, p. 302).

اعترافه بالقديم ، نقد دليل الحدوث ، بل دليل الممكن والواجب كدليلين
يقول بهما المتكلمون •

ثانيا : اذا كان قصد الشرع من معرفة العالم أنه مصنوع لله
ومخترع له ، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه ، فان الطريق التي
سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ، ليس هو طريق الأشعرية ،
فيما يذهب ابن رشد في مجال تفرقته بين الطريق الشرعي والطريق
الكلامي والطريق البرهاني العقلي الفلسفي نظرا لأن طرقهم ليست
من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء ، ولا من الطرق العامة المشتركة
للجميع ، وهي الطرق البسيطة التي تكون قليلة المقدمات والتي تعتبر
نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها • أما البيانات التي تكون
بالمقاييس المركبة الطويلة التي تتبنى على أصول متنوعة ومتشعبة ، فان
الشرع لا يستعملها في تعليم الجمهور • فكل من سلك بالجمهور غير
هذا النوع من الطرق أعنى البسيطة وتأول ذلك على الشرع ، فقد جهل
مقصده ، وزاغ عن سبيله (٤٧) • فالطرق البسيطة اذن هي طرق
الجمهور ، والتأويل بالنسبة لهم باطل • اذ التأويل تغيير في المعاني
الأصلية ، ومن يغير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية (٤٨) •

بل ان الآيات فيما يذهب فيلسوفنا ابن رشد قد اتبعت طريق
التمثيل بالشاهد لكي تكون أوقع عند الجمهور • فأخبر الله تعالى العباد
بأن العالم وقع خلقه في زمان ، وأنه خلقه من شيء ، اذ كان لا يعرف في
الشاهد مكون الا بهذه الصفة (٤٩) • فالله يخبر عن حاله قبل كون العالم
بقوله تعالى « وكان عرشه على الماء » (٥٠) ، « ثم استوى الى السماء
وهي دخان » (٥١) •

(٤٧) ملهج الأتلة من ١٩٣
(٤٨) المصدر السابق ص ٢٠٥
(٤٩) المصدر السابق ص ٢٠٥
(٥٠) الآية ٧ سورة هود •
(٥١) الآية ١١ سورة فصلت •

وتأويل هذه الآيات يعد خطأ وضلالاً • واستعمال لفظ الصدوث
 أو 'التدني' بدعاه في انشراح وموقع في شبهة عظيمة تقسد عقائد الجمهور
 وخاصة الجدليين منهم^(١) وذلك انهم حين صرحوا كما تبين لنا حين عرض
 دليل الصدوث كدليل على وجود الله تعالى ، بأن الله يريد بإرادة قديمة
 ووضعوا أن العالم محدث ، قيل لهم : كيف يكون مراد حادث عن إرادة
 قديمة ؟ فإذا قالوا ان الإرادة القديمة تملقت بإيجاده في وقت مخصوص ،
 قيل لهم : ان هذا يؤدي الى القول بإرادة حادثة ضرورة والا يجب أن
 يكون مفعول محدث عن فعل قديم • فان ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم
 بالتالي في الإرادة^(٢) • يقول ابن رشد : « وذلك أنه يقال لهم : إذا
 حضر الوقت وقت وجوده فوجد ، هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث ؟
 فان قالوا بفعل قديم : فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم ، وان
 قالوا بفعل محدث ، لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة ، فان قالوا
 الإرادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالاً • فان الإرادة هي سبب الفعل
 في المريد ، ولو كان المريد إذا أراد شيئاً ما في وقت ما ، وجد ذلك الشيء
 عند حضور وقته من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة ، لكان ذلك الشيء
 موجوداً عن غير فاعل • وأيضاً فقد يظن أنه ان كان واجبا أن يكون
 عن الإرادة الحادثة أمر حادث ، فقد يجب أن يكون عن الإرادة القديمة
 مراد قديم والا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحداً ، وذلك
 مستحيل »^(٣) • وهذا كله يدل فيما يرى ابن رشد طريق المتكلمين
 الجدلي • انه وقف موقفاً وسطاً ، فلا لحق ببساطة طريق أهل الظاهر ،
 ولا وصل الى عمق الطريق البرهاني • يقول ابن رشد « ولا هم في هذه
 الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع ، فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع
 الظاهر ولا هم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا ممن سعادته في
 علوم اليقين • ولذلك ليسوا من العلماء ، ولا من جمهور المؤمنين المصدقين
 وانما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض »^(٤) •

(١) منهاج الأدلة ص ٢٠٦

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٦

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٦ — ٢٠٧

(٤) المصدر السابق ص ٢٠٧

وهكذا كان ابن رشد حريصا في نقده للطريق الكلامي على أن يبين لنا أن هذا الطريق في معالجته لكثير من المشكلات التي يتصدى لها لا يفيد أهل الظاهر كما لا يفيد أيضا الفلاسفة الذي يسمعون الجي البرهان •

لمشكلة أخرى من المشكلات التي بحث فيها المتكلمون ، وهي مشكلة وقد آن لنا أن ننتقل الى تحليل موقف ابن رشد النقدي بالنسبة للصفات الالهية ، وهذا موضوع الفصل القادم •

الفصل الثاني

الصفات الالهية وموقف ابن رشد النقدي

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- اهتمام ابن رشد بنقد دليل التمانع كدليل يقول به المتكلمون من الأشاعرة .
- دليل التمانع لا يتفق مع الأدلة الطبيعية ولا الأدلة الشرعية .
- تجاوز ابن رشد للمحال الجدلي الذي يتمسك به المتكلمون .
- نقد مسلك الأشاعرة في البرهنة على العلم الالهي .
- ضرورة التمييز بين العلم الالهي والعلم البشري .
- موقف الأشاعرة من صفات الحياة والارادة والقدرة والكلام .
- والسمع والبصر ومنهج ابن رشد في نقد موقفهم الجدلي .
- ضرورة الصعود من دائرة الجدل الى دائرة البرهان .

تقديم

في هذا الفصل سنحاول التركيز على منهج ابن رشد في نقد آراء المتكلمين عامة والأشاعرة منهم على وجه الخصوص حول العديد من الصفات الالهية كالوجدانية والعلم والحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر .

وسيقين لنا أن ابن رشد وإن كان يثبت هذه الصفات الالهية إلا أنه يتجه في اثباتها اتجاهها يختلف اختلافا جذريا عن اتجاه الأشاعرة . كما سيتضح لنا كيف كان ابن رشد حريصا على بيان أن تدليل المتكلمين على اثبات هذه الصفات لله ، يعد تدليلا لا يتفق مع البرهان لأنه لا يستند إلى العقل . كما أن تدليل المتكلمين على هذه الصفات لا يعد تدليلا يتفق والجانب الشرعي الديني .

« ان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة » وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود الذي هو بها متعلق . فجهلنا نحن بالممكنات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضى له الوجود والعدم . فانه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها ، أو من قبل الأسباب الفاعلة لها ، لكان يلزم أن لا توجد ولا تعدم ، أو توجد وتعدم معا ، واذا كان ذلك كذلك فلا بد أن يترجح أحد المتقابلين في الوجود » .

(ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٢٥ - ١٢٦) .

الصفات الالهية وموقف ابن رشد النقدي :

إذا كان ابن رشد — كما سبق أن رأينا — قد اهتم بنقد دليلين من أدلة الأشاعرة على وجود الله وهما دليل الاختراع ودليل الممكن والواجب ، فإنه اهتم أيضا بنقد آرائهم حول الصفات الالهية والعلاقة بين الصفات والمذات وأيضا موضوع التنزيه الذي يشمل البحث في الجسمية والجهة والرؤية •

وسوف نهتم بإبراز موقف ابن رشد النقدي بالنسبة لبعض هذه المجالات دون بعضها الآخر ، إذ أن الأسس التي يستند إليها في نقده لآرائهم في مجال من المجالات ، هي نفسها التي يستند إليها في نقده لآرائهم في مجال آخر • وسنحاول الرجوع الى كتب المتكلمين سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة وذلك إذا حكى ابن رشد رأيا من آرائهم حتى نتأكد من مدى صحة عرض ابن رشد لآرائهم •

(١) التوحيد :

فبالنسبة لموضوع الوجدانية ، فإن ابن رشد يحاول الكشف عن الأفكار الرئيسية في الآيات التي تبين لنا أن الله تعالى يعد واحدا • ويحاول تأويل هذه الآيات تأويلا فلسفيا لكي يبين لنا أن مدلول هذه الآيات يتفق مع ما يراه الفلاسفة • وسوف لا نعرض لهذا الجانب ، لأنه يعد جانبا ايجابيا ، وقصدنا أساسا هو إبراز الجانب النقدي •

ولا يخفى علينا ان ابن رشد اذا كان يقول ان مدلول هذه الآيات يعد متفقا مع ما يراه الفلاسفة ، فإن هذا القول من جانبه يعد نقطة الانطلاق لبيان ضعف آراء الأشاعرة في هذا المجال ، مجال البحث في التوحيد •

انه يريد أن يبين لنا أن أدلة الأشاعرة على الوجدانية تعد أدلة غير صحيحة وضعيفة الأساس ، إذ أن الفلاسفة قد قالوا بأدائهم من

خلال منظور عقلي برهاني ، أما المتكلمون فقد عبروا عن رأيهم من خلال منظور جدلي لا يفيد العامة ولا يرضى الفلاسفة •

ويركز ابن رشد على نقد دليل التمانع الذي يقول به الأشاعرة • فهو يذهب في كتابه مناهج الأدلة^(١) الى أن دليل الممانعة أو دليل التمانع لا يجرى مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية •

انه لا يجرى مجرى الطبع لأنه لا يعد برهانا •

ولا يجرى مجرى الشرع لأن الجمهور لا يستطيع فهم ما يقولون به ولا يمكن أن يقع لهم اقناع بهذه الفكرة ، فكرة الأشاعرة •

والواقع أننا نجد هذا الدليل مبسوطا في كثير من الكتب التي تركها لنا الأشاعرة^(٢) ، بحيث يمكن القول بأنهم على اتفاق بالنسبة لهذا الدليل الذي يعتمد على افتراض وجود خلاف إذا وجد أكثر من اله • وهم يحاولون بيان الاشكالات التي تترتب على القول بوجود الهين ، ومن هنا فلا مفر من القول بوجود اله واحد •

فالجويني المتكلم الأشعري وهو الذي يشير اليه ابن رشد حين نقده لأدلة وجود الله عند الأشاعرة ، يقول : « ان الاله واحد ويستحيل تقدير الهين • والدليل عليه أنا لو قدرنا الهين وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما ارادة تحريكه ومن الثاني ارادة تسكينه ، ففتصدى لنا وجوه حلها مستحيلة • وذلك أنا لو فرضنا نفود ارادتهما ووقوع مراديهما ، لأفضى ذلك الى اجتماع الحركة والسكون في المثل الواحد ، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل • ويستحيل أيضا أن لا تتفقا ارادتهما ، فان ذلك يؤدي الى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما ،

(١) ص ١٥٧

(٢) راجع على سبيل المثال : التهيد للبغلاتي ص ٢٢٥ ، والمسائل الخمسون في اصول الكلام لفخر الدين الرازي ص ٣٧٢ ، ضمن مجموعة ١ ، والمواقف لعفد الدين الابجي جزء ٨ ص ٤١ — ٤٣ ، ومعلم اصول الدين لفخر الدين الرازي ص ٦٨ — ٦٩ ، ونهية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٩٠ — ٩٢ ، واللمع للأشعري ص ٢٠ ، والاقتصاد في الامتداد للغزالي ص ٢٨ ، وشرح التقارن على المقائد النسبية ص ٢١٨ — ٢١٩

ثم مآله اثبات البين عاجزين قاصرين عن تنفيذ المراد • ويستحيل أيضا الحكم بنفوذ ارادة أحدهما دون الثاني : إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ ارادته^(٣) •

ويرى ابن رشد أن هذا الدليل الذي يسمى دليل التمانع ، بالإضافة الى كونه غير متفق مع الأدلة الطبيعية أو الأدلة الشرعية ، فإنه يعد دليلا ضعيفا . إذ أنه كما يجوز في العقل أن نقول بالاختلاف بين الالهين . فإنه يجوز أيضا اتفاقهما ، بحيث يكونا كصانعين اتفقا على صناعة مصنوع واحد •

ولكن هذا لا يعنى أن ابن رشد يقول بأكثر من اله • ان قصده أن يبين أوجه الضعف في دليل المتكلمين ، دليل التمانع ، حتى يتسنى له التدليل على وحدانية الله بطريقة أخرى يعتبرها أكثر بساطة و يقينا •

انه يبين لنا أن دليل المتكلمين^(٤) ، نظرا لأنه يقسم الموضوع الى ثلاثة أقسام ، فإنه يعد دليل القياس الشرطى المنفصل ، في حين أننا

(٣) الإرشاد الى توطع الأدلة في اصول الاعتقاد ص ٥٢

(٤) اذا كنا نجد هذا الدليل عند الأشاعرة بصفة خاصة ، فإننا نجده في كثير من جوانبه عند المعتزلة ، فإذا رجعنا على سبيل المثال الى كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى وجدناه يفتقد عملا عنوانه : في ذكر الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون مع الله عز وجل قديم ثان • ويقول فيه : لو كان معه عز وجل قديم ثان ، لوجب كونه قادرا لنفسه ، ولو كان معه قادرا لأن لنفسه ، لوجب كون مقدورها واحدا ، لأن ذات أحدها كذات الآخر ، ولذا تنها يملكان بالمقدور • فإذا كان أحدهما يتعلق بمقدور بعينه ، وذات الآخر كذاته ، وجب تعلقه به ، لأنه لو لم يتعلق به لادى الى كونه مخالفا له من حيث لم يتعلق بما يتعلق به الآخر لذاته • يوضح ذلك أن كل معنيين تعلقا بغيرها لذاتها ، فيجب أن يتعلق أحدهما بنفس ما يتعلق به الآخر ، ومتى تعلق أحدهما بشيء دون الآخر ، انبأ ذلك عن اختلافهما ، فلو لم يكن مقدورا لقادرين لنفسهما مقدورا واحدا • لادى ذلك الى كونهما مختلفين من حيث تغاير مقدورهما ، ومتفقين من حيث كانا قديمين وقادرين لأنفسهما ، وهذا مما قد بينا فساداه •

وقد علم أن كون المقدور الواحد القادرين محال • فيجب اذا نفى قديم ثان مع الله ، لأن القول بآبائنا يؤدى الى أمور ، إما أن يقال انه ليس بقادر لنفسه وذلك يوجب اختلافهما بالنفس مع كونهما قديمين ، أو يقال هو قادر لنفسه ويتدران على مقدور واحد ، وقد بينا فساد ذلك • أو يقال هو قادر لنفسه ، ويتدر على غير ما يقدر عليه صاحبه ، وذلك يوجب ما ذكرناه الآن من اختلافهما واتفاقهما ، فيجب بطلان القول بأن مع الله قديما ثانيا (الجزء الرابع - رؤية الباري ص ٢٦٧ - ٢٦٨) •

لا نجد في الآية القرآنية التي يعتمد عليها المتكلمون ، أى نوع من أنواع التقسيم . ومن هنا كانت معبرة عما يسمى في المنطق بالقياس الشرطى المتصل . وهذا القياس يعد : فيما يرى ابن رشد ، أكثر وضوحا و يقينا من القياس الشرطى المنفصل (٥) (راجع الشكل رقم ٢) .

وهكذا نجد ابن رشد يحاول توجيه أكثر من نقد الى طريقة تدليل الأشاعرة على وحدانية الله تعالى . ويمكن القول بأنه في الجانب الإيجابى من هذا الموضوع ، يعتمد على فلسفة أرسطو (٦) في بعض جوانبها المتعلقة بمحاولة اثبات الاله الواحد وخاصة في مقاله اللام من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو .

ونود أن نشير الى أن ابن رشد اذا كان يتجه اتجاها أرسطيا ، الا أنه كما سبق أن أشرنا — قد حاول جهده ابراز الدلالات الفلسفية في كل آية من الآيات التي تخبرنا بأن الله يعد واحدا (٧) — .

فطريق انشرع بنى على ثلاث آيات هي : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (٨) : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض ، سبحانه الله عما يصفون » (٩) « قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سييلا » (١٠) .

(٥) التفاضل الشرطية المتصلة هي التي يلزم فيها حكم في قضية جملة لحكم في أخرى . والمنفصلة هي التي يعتمد فيها حكم في أحدهما لحكم في أخرى . والاولى كقولنا : ان كلفت الشمس طالمة بالنهار موجود . والثانية مثل قولنا : اما ان تكون الشمس طالمة واما ان يكون الليل موجودا (المعتبر في الحكمة جزء ١ ص ١٥٢ ، معاهد الفلاسفة ص ٣٦ — ٣٨ ، ومحك النظر للخراللى ص ٤٢ — ٤٣ وايضا محيل العلم للخراللى ص ١٥١ — ١٥٨) .
(٦) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٣٩ ، وايضا : تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ — ص ١٧٣٥ — ١٧٣٦ — مقالة اللام .

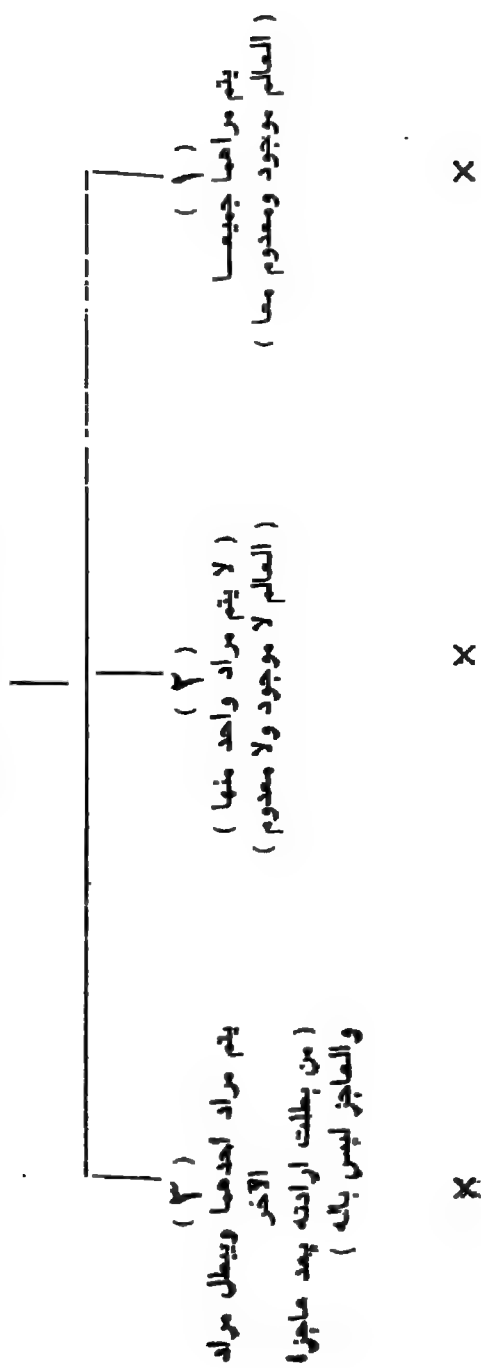
(٧) منهاج الأئمة ص ١٥٥

(٨) الآية ٢٢ من سورة الأنبياء .

(٩) الآية ٩١ من سورة المؤمنین .

(١٠) الآية ٤٢ من سورة الإسراء .

نفى القول بوجود الهين



(شكل رقم ٢)

ويذهب ابن رشد الى أن مدلول الأولى مغرور في الفطر بالطبع .
 « وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه اذا كان ملكان . كل واحد منهما فعله
 فعل صاحبه . فلا يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة . لأنه لا يكون
 عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد فيجب ضرورة — ان فعلا معا — أن
 تفسد المدينة الواحدة ؛ الا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عاطلا ،
 وذلك منتف في صفة الآلهة » (١١) .

وهذا المدلول من الآية يعد فيما يرى ابن رشد متفقا مع ما يراه
 الفلاسفة . فهو يقول « فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها
 تؤم غاية واحدة ، وهو النظام الموجود في العالم . كالنظام الموجود في
 المعسكر من قبل قائد المعسكر ، والنظام الموجود في المدن من قبل مديري
 المدن ، اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة ، وهذا معنى قوله
 تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (١٢) .

هذا عن الآية الأولى ، أما الآية الثانية فانها تعد ردا على من يضع
 آلهة كثيرة مختلفة الأفعال . يقول ابن رشد : « انه يلزم في الآلهة
 المختلفة الأفعال التي لا يكون بعضها مطيعا للبعض ، ألا يكون عنها
 موجود واحد . ولما كان العالم واحدا ، وجب ألا يكون عن آلهة
 متفنتة الأفعال » (١٣) .

أما الآية الثالثة فهي كالأية الأولى . أي أنها تحاول البرهنة على
 امتناع وجود الهين فعلهما واحد . « اذ لو كان هناك آلهة قادرة على
 ايجاد العالم وخلقه غير الاله الموجود ، حتى تكون نسبته من هذا العالم
 نسبة الخالق له ، لوجب أن يكون على العرش معه . فكان يوجد موجودان
 متماثلان ينسبان الى محل واحد نسبة واحدة . فان المثلين لا ينسبان
 الى محل واحد نسبة واحدة ، لأنه اذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب ،

(١١) مناهج الأدلة ص ١٥٥

(١٢) تهافت التهافت ص ٤٧ ، وايضا :

E. Gilson : History of Christian Philosophy P. 223.

(١٣) مناهج الأدلة ص ١٥٦.

أعنى لا يجتمعان في النسبة الى محل واحد كما لا يحلان في محل واحد،
إذا كانا مما شأنهما أن يقوموا بالمحل « (١٤) » .

ويذهب ابن رشد الى أن الفرق بين العلماء والجمهور في هذا
الدليل : أى دليل الوجدانية ، هو أن العلماء يعلمون من ايجاد العالم
وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه
الجمهور من ذلك (١٥) .

وأخيرا يجدر بنا — تأكيداً على ما سبق أن أشرنا اليه — القول
بأن ابن رشد لم يقف عند مجرد التفسير الدينى للآيات ، كما أنه حاول
أيضاً تجاوز نطاق الجدل بنعيه على المتكلمين استخدام الجدل دون
البرهان ، وما يؤدى اليه الجدل من شكوك ، وكذلك كشفه عن الاشكالات
التي نتجت عن آرائهم ، ووصل من هذا كله الى النطاق الفلسفى
البرهانى . وقد تأثر في ذلك بأرسطو ، كما سبق أن أشرنا ، وذلك في
آخر تفسيره لما بعد الطبيعة ، اذ يقول : « وان كانت المبادئ الأولى
للعالم مبادئ مختلفة ، فالمبادئ التى هاهنا لا يمكن أن يوجد فيها
خير السياسة ، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره . كما أنه اذا كانت
الرئاسات كثيرة ، لم يوجد للسياسة نظام ولا استقامة واعتدال . ولذلك
قال (أرسطو) لا خير في كثرة الرؤساء ، بل الرئيس واحد . يريد أن
الطبيعة في هذا كله تشبه الصناعة » (١٦) . وقد تبين لنا فيما سبق كيف
ربط ابن رشد بين هذا القول ، وقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا » .

(ب) العلم :

واذا كان ابن رشد — كما تبين لنا — قد نقد مسلك المتكلمين
المتعلق بوجدانية الله تعالى ، فانه نقدم أيضاً في دراسته لصفة العلم
الالهى .

(١٤) المصدر السابق ص ١٥٦

(١٥) المصدر السابق ص ١٥٦

(١٦) تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ١٧٣٥ — ١٧٣٦ — مقالة اللام .

ونود أن نؤكد في البداية أن ابن رشد يثبت لله تعالى صفة العلم وكم نجد عنده من نصوص عديدة يدافع فيها عن اثبات هذه الصفة وقد استند الى الآيات القرآنية تارة وإلى الأدلة الفلسفية — من وجهة نظره — تارة أخرى •

ولسنا في مجال عرض رأى ابن رشد في دراسته لهذه الصفة ، بل نكتفى — طبقا لموضوع كتابنا هذا — بإبراز الجانب النقدي عنده ، ذلك الجانب الذى اهتم فيه بإبراز الأخطاء التى وقع فيها المتكلمون وذلك في دراستهم لهذه الصفة ، صفة العلم الالهي •

فابن رشد يذهب في كثير من كتبه إلى أن القرآن الكريم قد نبه على وجه الدلالة على هذه الصفة • يقول الله تعالى : ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ^(١٧) ووجه الدلالة هو أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذى في أجزائه ، أى كون صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع ، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية ، فوجب أن يكون عالما به • فالإنسان إذا نظر إلى بيت وأدرك أن الأساس قد صنع من أجل الحائط ، وأن الحائط من أجل السقف ، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء ^(١٨) •

وهذه الصفة تعد فيما يرى ابن رشد صفة قديمة ، إذ لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتا ما • لكن ينبغي ألا يتعمق في هذا فيقال بما يقوله المتكلمون : انه يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم • إذ يلزم عن هذا القول بأن العلم المحدث في وقت عدمه ، وفي وقت وجوده علم واحد • وهذا أمر غير معقول ، إذ من الضروري أن يكون تابعا للموجود • ولما كان الوجود تارة يوجد فعلا وتارة يوجد قوة ، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفا ، إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وجوده بالفعل ^(١٩) •

(١٧) سورة الملك — آية ١٤

(١٨) مناهج الأدلة ص ١٦٠ ، وأيضا : ضبيعة لمسألة العلم القديم ص ٢٩

(١٩) مناهج الأدلة ص ١٦٠

وهذا شيء لم يصرح به الشرع ، بل الذى صرح به خلافه : وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها بقول الله تعالى : « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها . ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين » (٢٠) . فينبغى أن يوضع فى الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشيء اذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف فى وقت تلفه ، وهذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع . وانما كان هذا هكذا : لأن الجمهور لا يفهمون من العلم فى الشاهد غير هذا المعنى (٢١) .

ويشير ابن رشد فى معرض نقده لالاتجاه الذى سار فيه علماء الكلام . الى أن الكلام فى علم البارى تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة ، فضلا عن أن يثبت فى كتاب . اذ أن أفهام الجمهور لا تنتهى الى مثل هذه الدقائق . واذا خيض معهم فى هذا بطل معنى الألوهية عندهم . ولذلك كان الخوض فى هذا العلم محرما عليهم ، اذ كان الكافى لسعادتهم أن يفهموا من ذلك ما طاقته أفهامهم . ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصده الأول تعليم الجمهور ، فى تفهيم هذه الأشياء فى البارى تعالى لوجودها فى الانسان ، كقوله تعالى : « لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يحصى عتاك شيئا » (٢٢) ، بل واضطر الى تبيين معان فى البارى تعالى بتمثيلها بالجوارح الانسانية ، مثل قوله تعالى : « أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون » (٢٣) . فهذه المسألة خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق .

بيد أن المرء سرعان ما يتسائل قائلا : ان كانت هذه الأشياء كما فى علم الله قبل أن تكون ، فهل هى فى حال كونها فى علمه كما كانت عليه فى علمه قبل كونها ؟ أم هى فى علمه فى حال وجودها على غير ما كانت عليه

(٢٠) الآية ٥٦ من سورة الأنعام .

(٢١) منهاج الأدلة ص ١٦١

(٢٢) الآية ٤٢ من سورة مريم .

(٢٣) الآية ٧١ من سورة يس .

في عمله قبل أن توجد (٢٤) ؟ فان قلنا انها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في عمله قبل أن توجد ، لزم أن يكون العلم القديم متغيرا ، وأن يكون قد حدث هنالك علم زائد في حالة خروجها من العدم الى الوجود ، وذلك مستحيل على العلم القديم . وان قلنا ان العلم بها واحد في الحالتين ، قيل : فهل هي في نفسها ، أعني الموجودات الحادثة قبل أن توجد ، كما هي حين وجدت ؟ فيجب أن يقال : ليست في نفسها قبل أن توجد كما هي حين وجدت ، والا كان الوجود والمعدم واحدا . فاذا سلم الخصم بهذا قيل له : أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه ؟ فاذا أجاب بالايجاب قيل : فيجب على هذا اذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف . والا فقد علم على غير ما هو عليه . فاذن يجب أحد أمرين : اما أن يختلف العلم القديم في نفسه ، أو تكون الانحادات غير معلومة له ، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه .

ويؤدّد هذا الشك ما يظهر من حال الانسان ، أعني من تعلق علمه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود ، وتعلق علمه بها اذا وجدت . فانه من البين بنفسه أن العلمين متغايران ، والا كان جاهلا بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه (٢٥) .

ولا يحل هذا الاشكال قول المتكلمين بأنه تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حال كونها في زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بموجود موجود . فانه يقال لهم : فاذا وجدت ، فهل حدث هنا لك تغير أولم يحدث ، وهو خروج الشيء من العدم الى الوجود . فان قالوا لم يحدث ، فقد كذبوا ، وان قالوا حدث هنالك تغير ، قيل لهم : فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أولا ؟ فيلزم الشك المتقدم (٢٦) . وبالجمله فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد ، علم واحد بعينه (٢٧) .

(٢٤) تهافت التهافت ص ٨٨ — ٨٩

(٢٥) فسيحة لمسالة العلم القديم ص ٢٦

(٢٦) المصدر السابق ص ٢٧

(٢٧) المصدر السابق ص ٢٧

بل من الخطأ الذهاب مع الغزالي كمتكلم أشعري في قوله بأن الفلاسفة يرون أن الله لا يعلم الجزئيات أصلاً (٢٨) • إذ أنهم يذهبون إلى أنه يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا • وذلك أن علمنا معلوم للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله بالوجود مقابل لهذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الوجود • فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر ، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل (٢٩) •

فلا بد أن نعلم تماماً أن الحال في العلم القديم مع الموجودات ، خلاف الحال من العلم المحدث مع الوجود • وذلك أن وجود الموجودات علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم علة وسبب للموجود • فلو قيل بأنه إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد ، كما يحدث ذلك في العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له ، ووجب أن لا يحدث هناك تغير كما يحدث في العلم المحدث ، ومصدر هذا الخطأ قياس العلم القديم على العلم المحدث ، وهو قياس الغائب على الشاهد • وكما لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله ، أعنى تغيراً لم يكن قبل ذلك ، كذلك لا يحدث في علم القديم سبحانه تغيراً عند حدوث معلوله عنه إذ أن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الوجود ، وهو العلم المحدث (٣٠) • فالعلم القديم يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث ، وذلك هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به • إذ قد أدى البرهان إلى أنه عالم الأشياء لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم ، لا من جهة أنه موجود فقط أو موجود بصفة كذا (٣١) • وقد أدى البرهان أيضاً إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث • فمن الواجب أن يكون هناك للموجودات علم آخر لا يكيف ، وهو علم القديم سبحانه (٣٢) •

(٢٨) المصدر السابق ص ٢٨ ، وأيضاً : فصل المقال ص ١١

(٢٩) فصل المقال لابن رشد ص ١١

(٣٠) نسبية لمقالة العلم القديم ص ٢٨ - ٢٩

(٣١) المصدر السابق ص ٢٩

(٣٢) المصدر السابق ص ٢٩

فمن المستحيل بناء على ذلك أن يكون عنده تعالى على قياس علمنا ، لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها • ولا يصح أن يكون العلم القديم على صورة العلم انحادث • ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا أزليا ، والانسان الها كائنا فاسدا ، فالأمر في علم الأول يقابل الأمر في علم الانسان ، اذ علم الأول هو الفاعل للموجودات • وليست الموجودات علة لعلمه (٣٣) •

فالموجودات انما صارت ذات ماهية به • وهو الموجود العالم بالموجودات باطلاق من قبل أن الموجودات انما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته • وذلك أنه اذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة ، وكانت موجودة بماهياتها ومعقولة بعلمه ، فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة • والفلاسفة انما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الانسان بها ، والذي هو معلول عنها • فعلمه بالموجودات على المضمن علم الانسان ، اذ قام البرهان على هذا النوع من العلم (٣٤) •

ويحاول ابن رشد في مجال نقده لعلماء الكلام وللغزالي أيضا الذي كفر انفلاسة في رأيهم حول مشكلة العلم الالهي : أن يبين لنا أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن : بل ولا الكليات • فان الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضا عن طبيعة الموجود • والأمر في ذلك بالعكس ، ولذلك أدى البرهان الى أن ذلك العلم منزّه عن أن يوصف بكلى أو بجزئى (٣٥) •

وتفصيل ذلك أن الله من جهة أنه يعلم ذاته فقط ، يعلم الموجودات بالموجود الذى هو علة له • مثال ذلك من يعلم حرارة النار فقط لا يقال عنه أنه ليس له بطبيعة الحرارة الموجودة في الأشياء الحارة علم ، بل يقال انه هو الذى يعلم طبيعة الحرارة بما هي حرارة • وكذلك الأول سبحانه

(٣٣) تهافت التهافت ص ١١٤

(٣٤) المدر السابق ص ٩١

(٣٥) فصل المقال ص ١١ - ١٢

هو الذى يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باطلاق ، والذى هو ذاته .
 فلذلك دان اسم العلم مقولا على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم ،
 اذ علمه سبب الموجود ، والموجود سبب لعلمنا فعلمه لا يتصف بالكلية ولا
 بالجزئى . لان الذى علمه كلى عالم بالجزئيات التى هى بالفعل بالقوة
 فمعلومه ضرورة هو علم بالقوة ، اذ كان الكلى انما هو علم للأمور
 الجزئية . واذا كان الكلى هو علم بالقوة ، ولا قوة فى علمه سبحانه ، فعلمه
 ليس بنلى وأضح من ذلك ألا يكون علمه جزئيا ، لأن الجزئيات لا نهاية
 لها ولا يحصرها علم . فهو سبحانه لا يتصف بالعلم الذى فينا ولا بالجهل
 الذى هو مقابله ، كما لا يتصف بهما ما شأنه ألا يوجد فيه واحد منهما .
 فقد تبين اذن وجود عالم لا يتصف بالعالم الذى فينا ولا بالجهل الذى فينا
 ولا يخابر وجوده علمه (٣٦) .

واذا كانت هذه المسألة قد انحصرت فى قسمين ضروريين ، أحدهما
 أن الله لو عقل الموجودات على أنها علة لعلمه للزم أن يكون عقله كائنا
 فاسدا ، وأن يستكمل الأشرف بالأخس . ولو كانت ذاته غير عاقلة للأشياء
 ونظامها لكان ما هنا عقل آخر ليس هو ادراك صور الموجودات على ما هى
 عليه من الترتيب والنظام ، فان هذين القسمين مستحيلان . ولا بد من
 القول بأن ماتعقله ذاته هو الموجودات بوجود أثر من الوجود الذى
 صارت به موجودة (٣٧) .

يضاف الى ذلك أن علم الله تعالى لا يقتسم الصدق والكذب
 المتقابلين ، بل الذى يقتسم الصدق والكذب هو العلم الانسانى . مثال
 ذلك أن الانسان يقال فيه ، اما أنه يعلم الغير واما أنه لا يعلمه على
 أنهما متناقضان ، اذا صدق أحدهما كذب الآخر . أما الله فيصدق عليه
 الأمران معا ، أعنى بذلك أن علمه لا يقتضى نقضا ، وهو العلم الذى
 لا يدرك كيفيته الا هو . وكذلك الأمر فى الكليات والجزئيات ، يصدق
 عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها . أما من فصل فقال أنه يعلم الكليات

(٣٦) تفسر ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٧٠٧ - ١٧٠٨ ، وايضا : تهافت التهافت ص ٦٠
 و ٨٥ و ٨٦

(٣٧) تهافت التهافت ص ٦٠ - ٨٥ - ٨٦ ، تفسر ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٧٠٦
 و ١٧٠٧ ، وايضا : E. Brehier : La philosophie du Mayen age P. 233.

ولا يعلم الجزئيات - فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم ، فإن العلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات ، والموجودات هي المؤثرة فيها . وعلم البارى هو المؤثر فى الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه (٣٨) .

وليس نعدد المعلومات فى العلم الأزلئ كتعددتها فى العلم الانسانئ . اذ يلحقها فى العلم الانسانئ تعدد من وجهين : أحدهما من جهة الخيالات ، وهذا يشبه التعدد المكائئ : وثانيهما تعددها فى أنفسها فى العقل منا . أى التعدد الذى يلحق الجنس الأول ، أى الموجود بانقسامه الى جميع الأنواع الداخلة تحته فان العقل مثلا هو واحد من الأمر الكلى المحيط بجميع الأنواع الموجودة فى العالم ، وهو يتعدد بتعدد الأنواع . ومن البين أنه اذا نزهنا العلم الأزلئ عن معنى الكلى : فانه يرتفع عن هذا التعدد ويبتئ هنالك تعدد ليس شأن العقل فينا ادراكه ، الا لو كان العلم منا هو هو بعينه ذلك العلم الأزلئ ، وذلك مستحيل (٣٩) .

فعلم الله تعالى واحد ، وليس معلولا عن المعلولات ، بل هو علة لها . والشئ الذى أسبابه كثيرة هو كثير ، أما الشئ الذى معلولاته كثيرة ، يلزم أن يكون كثيرا بالوجه الذى به المعلولات كثيرة . وعلم الأول لا يشك فى أنه قد انتفت عنه الكثرة التى فى المخلوق ، كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم (٤٠) .

فالله فعل محض وعلة . ولذلك لا يقاس علمه على العلم الانسانئ . فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غير ، فهو علم غير منفعل . ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته ، هو علم فاعل . واذا وجب تعلق علمه بهذه الموجودات ، فاما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ، واما أن يتعلق بها على وجه أشرف من تعلق علمنا بها . وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل . فواجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذى تعلق علمنا به ، لأن العلم الصادق

(٣٨) نهايت التمهات من ١١٠

(٣٩) المصدر السابق من ٨٦

(٤٠) المصدر السابق من ٨٨ ، ١١٢

هو الذى يطابق الوجود . فان كان علمه أشرف من علمنا ، فعلم الله لا يتعلق من الوجود بجهة أشرف من الجهة التى يتعلق علمنا بها . غللموجود اذن وجودان : وجود أشرف ووجود أخس . والوجود الأشرف هو علة الأخس . وهذا هو معنى قول القدماء ان البارئ تعالى هو الموجودات كلها : وهو المنعم بها والفاعل لها . ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو . ولكن هذا كله من علم الراسخين فى العلم (١) .

والواقع أننا لم تأملنا فى تحليل ابن رشد لصفة العلم الالهي . لموجدنا أن تحليله انما كان القصد منه تخطي طريق الخطابين عند العامة ، لأنه لا يخرج عن كونه مجرد نزعة اقناعية ، وتجاوز طريق أهل الجدل ، لما فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة ولا يقبلها الفلاسفة ، واذا تجاوزنا الطريقتين معا ، فأننا نستطيع الوصول الى البرهان .

وهكذا نجد أن ابن رشد سواء فى دراسته لصفة الوجدانية أو صفة العلم الالهي ، كان حريصا على ابراز أوجه الضعف فى آراء المتكلمين

(١) نهات التهافت ص ١١٢ — ١١٣ ويذهب الدكتور محمد توفيق بيمار فى كتابه (فى فلسفة ابن رشد — الوجود والخالود ص ٩٥) الى ان ابن رشد بقرنته بين العلم غير المنفصل والعلم النازل يخطو نحو وحدة التصوفين التى لا تغاير بين واجب الوجود وبين الموجودات الا بامتهار المعتبر ونظر الناظر فقط . وكذلك ينحو نحو الصوفية فى استدلاله على رايه ، بقول رؤساء الصوفية لا هو الا هو ، وأن هذا كله يعنى التفرقة بين العلم الباطن والعلم الظاهر . بيد أن هذا التفسير لراى ابن رشد احسبه حيلة وتضميلا لتسيرا خلطنا ، اذا ما ايمد ابن رشد من أقوال الصوفية وتأويلاتهم . وهل اذا فكر فيلسوف مجرد عبارة للصوفية ، يدل هذا على انه يذهب مذهبهم ؟ ان كل هدف ابن رشد هو الوصول الى اثبات ان علم الله يختلف تماما عن العلم الانسانى . وهذا العلم لا يصح وصفه بأنه كلى او جزئى لأن هذا ينطبق على ادراكنا الانسانى . وليس فى قوله ما يؤدى الى وحدة التصوفين ، اذ انه لا يتحدث اطلاقا فى هذا المجال عن واجب الوجود وموجوداته كما فهم الدكتور بيمار ، ولكنه يتحدث من علم الله والتفرقة بينه وبين العلم الانسانى . اما اذا كان يستدل بقول الصوفية ، فان هذا يعنى التفرقة بين العلم الالهي الذى هو جلة علمنا ، والعلم الانسانى الذى هو مشغول من علم الله . وكذلك لا تؤدى تفرقة هذه الى القول بعلم باطن وعلم ظاهر ، وكل هده هو انه — طبقا لنظريته فى الطبقات الثلاث — يفرق بين أهل البرهان والمثبة ، ويقول ان رايه هذا لا يهيمه الا الراسخون فى العلم أى أهل البرهان ، وأن التصريح به للمضطربين يعد تسريحا ضارا بهم ، لأنه لا تتركه انهم — وليس فى رايه هذا — كما هو شأنه دائما — ثمة لجوء الى آراء المتصوفة أو تأييد لآرائهم .

وخاصة الأتساعرة • كما كان حريصا أيضا على تخطى طريق أهل الظاهر ، وذلك حتى يكون بنقده لكل من الطريقتين : معبرا عن طريق ثالث هو طريق البرهان •

وما فعله بالنسبة للوحدانية والعلم ، فعله بالنسبة للصفات الالهية الأخرى وهى الحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر • ان الدارس لكتبه المؤلفة كمناهج الأدلة وفصل المقال وتهافت التهافت • ولشروحه وخاصة تفسير ما بعد الطبيعة ، يرى أنه قد استفاد كثيرا من دراساته للتراث اليونانى الأرسطى ، وان كان قد خرج على بعض آراء أرسطو وخاصة فى معرض دراسته للعلم الالهى والوحدانية • وهذا ما سيقبلن لنا حين دراستنا لبعض الصفات الأخرى مركزين على الكشف عن نقد ابن رشد للأتساعرة •

ج - الحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر :

تبين لنا حتى الآن كيف اهتم ابن رشد اهتماما كبيرا بنقد مسلك المتكلمين الجدلى ازاء صفتين من الصفات الالهية ودراستهم لها وهما صفة الوحدانية وصفة العلم ، وسوف نقف وقفة قصيرة حول الصفات الأخرى • نقول وقفة قصيرة ، نظرا لأن ابن رشد قد اهتم بدراسة صفة العلم على سبيل المثال أكثر من اهتمامه بدراسة الصفات الأخرى • وقد يكون سبب ذلك أن صفة العلم الالهى قد ارتبطت بأحدى المشكلات التى كثر فيها الغزالى الفلاسفة متأثرا فى ذلك بتجاهه الأشعرى ودراساته الكلامية كما سبق أن أشرنا الى ذلك من قليل •

ويمكن القول بأن نقد ابن رشد لمسلك المتكلمين اما أن يكون بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة •

نوضح ذلك فنقول ان ابن رشد نجد عنده أحيانا نقدا مباشرا لهذا الرأى أو ذلك من الآراء التى قال بها الأتساعرة أو قال بها من تأثر بهم

مباشرا من جانب ابن رشد لآراء المتكلمين •

ورضى لنفسه أن يسير في طريقهم كالغزالي مثلا • نقول ان هذا يعد نقداً
أما النقد غير المباشر ، وهذا ما سنجدده الى حد كبير في دراسة
للمصفات الالهية الأخرى ، فانه يتمثل في كون ابن رشد يدافع عن الاتجاه
الفلسفي : وهذا الدفاع من جانب فيلسوفنا ابن رشد ، ان دلنا على
شيء فانما يدلنا على أنه يعد تعبيرا عن نقده للطريق الذي سار فيه
المتكلمون في دراستهم للمصفات الالهية ، كما يعد تعبيرا أيضا عن رفضه
وعدم موافقته على هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي ارتضاها الأشاعرة
لأنفسهم حين بحثوا بحثا مستقيضا في موضوع الصفات الالهية •

فهو مثلا حين يبحث في صفة الحياة يرتب القول بهذه الصفة
بالنسبة لله تعالى على صفة العلم التي سبق أن بحث فيها • انه لا يبحث
في صفة الحياة على النحو الذي نجده عند المتكلمين ، حين يقولون ان
العالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات لا يكون الا حيا^(٤٢)،
بأنه في تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو يذهب الى أن الحياة والعلم
هي أخص أوصاف الاله ، نظرا لأن اسم الحياة لا ينطبق على شيء الا على
الادراك (صفة العلم) • واذا كان فعل العقل هو الادراك (صفة العلم) ،
ففعل العقل هو حياة (صفة الحياة) (٤٤) •

هذا ما نجده عند ابن رشد حين يقوم بتفسير فلسفة أرسطو ، أي
هذا ما نجده في شروحه على أرسطو • فهل يستمع الى ذلك أولئك الذين
يذهبون الى أن الشروح لا تعبر عن فكر ابن رشد ، بحيث يطالبوننا
بالاعتماد على المؤلفات فقط ؟ •

وما يفعله ابن رشد في دراسة لصفة الحياة ، فختلفا بذلك عن
الاتجاه الكلامي الجدلي ، يفعله بالنسبة لصفة الإرادة •

(٤٢) الاعتماد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٧ ، وأيضا : محمد عبده : رسالة لتوحيد ص ٢٥

(٤٣) تفسير ابن رشد لكتاب الفيلسوف لأرسطو ج ٣ ص ١٩٢٠

(٤٤) المصدر السابق ج ٣ ص ٤٦١٩

انه يذهب الى أن الله يريد لأن من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له (٤٥) .

أما التساؤل عن كونه مريدا للأمور المحدثه بإرادة قديمة ، فبدعة .
اذ أن هذا التساؤل يعد فيما يرى ابن رشد تساؤلا جدليا نجده مثارا عند المتكلمين . انه تساؤل جدلي لا يفيد العلماء ولا يقنع به الجمهور . وكل ما ينبغي أن نقول به هو أن تعالى يريد لكون الشيء في وقت كونه ، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه (٤٦) والله تعالى يقول : « انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (٤٧) .

ونود ان نشير الى ان ابن رشد اذا كان في دراسته لصفة العلم الالهي وفي معرض نقده للاتجاه الكلامي الأشعري قد فرق تفرقة حاسمة وجذرية بين العلم الالهي والعلم الانساني ، فانه في دراسته نصفة الارادة ، متأثرا في ذلك بالاتجاه الفلسفي لا الاتجاه الكلامي الجدلي — يفصل نفس الشيء .

انه يذهب الى أن الفلاسفة يرون أنه لابد من التفرقة بين الارادة الالهية والارادة الانسانية البشرية . انهم ينفون الارادة عن الباري تعالى ، بمعنى الارادة البشرية ، أى لا يثبتون له الارادة البشرية لأنها تكون لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد . فاذا وجد المراد له ارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة (٤٨) . ان الفلاسفة لا يقولون ان الله ليس مريدا باطلاق ، لأنه فاعل بعلم وعن علم ، وغايل أفضل المتقابلين ، مع أن كليهما ممكن ، ولكنهم يقولون انه ليس مريدا بالارادة الانسانية (٤٩) .

(٤٥) منهاج الأدلة ص ١٦٢

(٤٦) منهاج الأدلة ص ١٦٢

(٤٧) الآية ٤٠ من سورة النحل

(٤٨) تهافت التهافت ص ١٠٨

(٤٩) المصدر السابق ص ٤٤

ويتابع ابن رشد نقده المتكلمين عن طريق دفاعه عن الاتجاه الفلسفي ، وعن آراء الفلاسفة ، فيرى أن الفلاسفة يثبتون لله من معنى الإرادة ، كون الأفعال الصادرة عنه ، صادرة عن علم وحكمة • أنها صادرة بإرادة الفاعل لا عن الضرورة والطبيعة (٥٠) •

ان معنى الإرادة عند الفلاسفة — فيما يرى ابن رشد — أن فعله تعالى يعد فعلا صادرا عن علم • فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين ، أي الشيء وضده أو مقابله ، يمكن أن يصدر عنه كل واحد منهما ، بحيث أن صدور الأفضل من الضدين دون الآخر ، عن العالم بهما ، يسمى العالم فاضلا • ولذلك يقولون ان مشيئته تعالى جارية في الموجودات بنسب علمه ، وأن قدرته لاتنقص عن مشيئته ، كما ترى ذلك بالسنة لأفزاز البشر (٥١) •

وهذا يبين لنا ابن رشد أن الأفعال الصادرة عن الله ، لا بد أن تكون صادرة عن علم ، والعلم يعنى الحكمة •

وإذا كنا قد قلنا ان مسلك ابن رشد في بحثه لصفة الإرادة يختلف عن مسلك المتكلمين من الأشاعرة ، فان هذا يتضح في نفى ابن رشد صدور أفعال متضادة عن الله تعالى اعتمادا على كونه مريدا • وابن رشد يقصد بذلك نقد رأى الأشاعرة والغزالي ، والذين قللوا بإمكان انقلاب طبائع الأشياء وذلك حين دراستهم لمشكلة السببية والعلاقات بين الأسباب ومسبباتها •

يقول ابن رشد في معرض نقده للغزالي كمتكلم سار في الاتجاه الأشعري ، مبينا لنا أن الفلاسفة لا ينكرون الإرادة حين اثباتهم للعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها : « فليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى الغزالي عن الفلاسفة ، لأنه إذا قلنا انه يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معا ، وذلك محال • فصدور أحد الضدين عنه

(٥٠) تهافت التهافت لابن رشد ص ١٠٨

(٥١) المصدر السابق ص ١٠٥

يدل على صفة زائدة على العلم وهي الإرادة . فالله عندهم — الفلاسفة — عالم مريد عن علمه ضرورة « (٥٢) » .

وهذا يدلنا على أن ابن رشد يدافع عن رأى الفلاسفة ، وهذا الدفاع من جانبه عن الرأى الفلسفى يعد تعبيراً عن اختلافه عن رأى المتكلمين حول صفة الإرادة الالهية . وليرجع القارئ الى رأى ابن رشد فى مشكلة السببية وارتباطها بالبحث فى الإرادة الالهية ، وسيرى أن رأى فيلسوفنا ابن رشد يختلف قلباً وقالباً عن رأى المتكلمين وخاصة الأشاعرة .

وإذا كان ابن رشد قد بحث فى صفة الإرادة ، فإنه بحث أيضاً فى صفة القدرة ونقد رأى الأشاعرة فى هذا المجال ، وهذا النقد من جانبه يقوم على نفس الأسس التى سبق أن أشرنا إليها فى عديد من المواضع .

أن فيلسوفنا ابن رشد يبين لنا أنه إذا كان من شرط صدور الشئ عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له ، فكذلك من شرطه أن يكون قادراً ، وهذا يتفق مع نظرة الفلاسفة التى تذهب الى أن ايجاد الله للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته ، فيمتنع خلوّه منه ، كما يتناقض مع نظرة المتكلمين التى تذهب الى أن الله يصح منه ايجاد العالم وتركه ، وليس شئ منهما لازماً لذاته .

هذا عن صفة القدرة التى ينظر إليها نظرة تختلف عن نظرة المتكلمين إليها حين ربطوا البحث فيها برأيهم فى عدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات (٥٣) .

(٥٢) المصدر السابق ص ١٠٨

(٥٣) نود أن نشير الى أن ابن رشد بحث أيضاً فى صفة الكلام . ولكن بحثه فى هذه الصفة لا يتضمن جانباً نقدياً بارزاً فهو يذهب الى أن هذه الصفة ثابتة لله من جهة ثبات صفة العلم له وكذلك القدرة على الاختراع « فالكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم عملاً يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه ، أو يصير المخاطب بحيث يتكشف له ذلك العلم الذى فى نفسه » .

فالكلام فعل من جملة افعال الفاعل . وإذا كان الإنسان وهو الذى لا يمد خالقاً حقيقياً يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر ، فكذلك بالحرى أن يكون ذلك واجباً فى الفاعل الحقيقى .

وإذا كان ابن رشد قد أثر الموقف الفلسفي في دراسته لصفة القدرة ، رافضا بذلك الموقف الكلامي الجدلي ، فإنه قد فعل ذلك بالنسبة لصفتي السمع والبصر • وكما نجد عنده نوعيا على المتكلمين الذين أسرفوا في تأويل صفتي السمع والبصر ، تأويلا أدى الى عدم فهم الجمهور لطبيعة هاتين الصفتين كما أنه يعد تأويلا لا يرقى الى مستوى البرهان الذي ينشده الفيلسوف •

فابن رشد يذهب الى الله تعالى اذا كان يوصف بصفات معينة كالعلم والارادة وغيرهما ، فإنه يوصف بالسمع والبصر أيضا • اذ أنه لما كان من شرط الصانع أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع ، وجب أن يكون له هذان الادراكان • فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر ، وعالما بمدركات السمع اذ هي مصنوعات له (٥٤) •

فهذه الصفات كلها منبهة على وجودها للخالق في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له ، وبالجمله فما يدل عليه اسم الاله واسم المعبود يقتضي أن يكون مدركا بجميع الادراكات ، لأنه من العبث أن يعبد الانسان من لا يدرك أنه عابد له (٥٥) •

والفلاسفة لا يذهبون الى أن ما ليس له سمع وبصر أشرف مما له سمع وبصر على وجه الاطلاق ، بل من جهة ما له ادراك أشرف من السمع والبصر وهو العلم • فلما كان العلم ليس فوقه شيء في الشرف ، لم يجزأ أن يكون ما ليس بعالم أشرف مما هو عالم (٥٦) •

== أما فيما يخص مسألة قدم القرآن أو خلقه ، فيجدر القول بأن من نظر الى اللفظ دون المعنى ، اعنى لم يفصل الأمر ، قال أن القرآن مخلوق ، ومن نظر الى المعنى الذي يدل عليه اللفظ ، قال انه غير مخلوق ، والحق هو الجمع بينهما (مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٦٢ - ١٦٤) •

(٥٤) مناهج الأدلة ص ١٦٤ - ١٦٥ ، التبصير في الدين للاسفرائيليني ص ١٤٥ ، بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيمية ج ٤ ص ٦ ، وايضا : التمهيد للباقلائي ص ١١٧ - ١١٨

(٥٥) مناهج الأدلة ص ١٦٥

(٥٦) تهافت التهافت ص ١١١

وإذا كان الله قد وصف نفسه في الشرع بالسميع البصير تنبيهاً على أنه لا يفوته نوع من أنواع العلوم ، فان تعريف ذلك للجمهور ، ليس بمستطاع الا بلفظي السمع والبصر . ولذلك كان هذا التأويل خاصاً بالعلماء . ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسويين الى العلم بالشرعية (٥٧) . فصفتا السمع والبصر لم تضرب في الشرع الا للجمهور ، وذلك من جهة تنبيهه على وجود العلم له (٥٨) . وبذلك تكون هاتان الصفتان قد ضربتا للمعاملة لتقريب صفة العلم الى أذهانهم ، أما أهل البرهان فيكفهم تعقل صفة العلم وفهم مدلولها .

(٥٧) المصدر السابق ص ١١٢

(٥٨) مناهج الأدلة ص ١٦٥

الفصل الثالث

الذات والصفات ونقد مسلك الأشاعرة

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- منهج المعتزلة في التوحيد بين الذات والصفات •
- اتجاه الأشاعرة الى التمييز بين الذات والصفات •
- نقد ابن رشد لمسلك الأشاعرة في دراستهم للعلاقة بين الذات والصفات •
- رأى المتكلمين لايرقى الى مستوى البرهان ولايتفق مع أفهام الجمهور •
- المؤثرات الفلسفية الأرسطية في اتجاه ابن رشد لنقد آراء المتكلمين •

تقديم

سنحاول في هذا الفصل اثبات أن منهج ابن رشد في نقد الآراء التي قال بها المتكلمون حول مشكلة الذات والصفات يعد منهاجا قائما على أساس العقل لأنه يتفق مع البرهان .

• وإذا كان ابن رشد — كما سيتضح لنا — قد نقد مسلك الأشاعرة ، فإنه قد نقد أيضا مسلك المعتزلة ، واتجه بعد ذلك في دراسة لهذه المشكلة اتجاها يختلف عن اتجاه كل من المعتزلة والأشاعرة . وقد استفاد في اتجاهه هذا بمؤثرات فلسفية أرسطية .

لقد كان ابن رشد حريصا على أن يبين لنا في معرض نقده لآراء المتكلمين حول مشكلة الذات والصفات ، أن هذه الآراء التي يقول بها المتكلمون لاتعدو كونها حكمة جدلية لا تصعد الى مستوى البرهان الذي يعتمد على العقل والعقل أساسا .

« ... وأما العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم : فيقولون
فى الشئ : هذا مما يوجب العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله
العقل ، فانما يعنون به ، المشهور فى بادى الرأى عند الجميع . فان بادى
الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر ، يسمونه العقل . وأنت تتبين ذلك
متى استقرت شئنا مما يتخاطبون فيه وبه أو مما يكتبونه فى كتبهم
ويستعملون فيه هذه اللفظة » ..

(الفارابى : رسالة فى معانى العقل ص ٦)

الذات والصفات ونقد مسلك الأشاعرة

إذا كان ابن رشد قد درس الصفات الالهية واتخذ موقفا نقديا بالنسبة للمتكلمين ، فإنه قد درس أيضا موضوع الذات والصفات .

ونود أن نشير الى أنه كان منتظرا من فيلسوفنا ابن رشد دراسة هذا الموضوع والقول برأى تجاهه ، اذ أنه كان حريصا على نقد آراء المتكلمين وخاصة الأشاعرة نقدا شاملا وجوهريا . فالتكلمون سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة قد درسوا هذا الجانب أثناء دراستهم لموضوع التوحيد .

فالمعتزلة على سبيل المثال اذا كانوا قد فرغوا البحث في الرؤية وخلق القرآن على أصل في أصولهم ، وهو الأصل الأول ، أصل التوحيد ، فإنهم فرغوا عن هذا الأصل أيضا ، البحث في موضوع الذات والصفات .

ونود أن نشير الى أن المعتزلة لم ينكروا صفات الله ، ولكنهم أنكروا كون الصفات قديمة ، وكونها زائدة على الذات .

وهم قد ذهبوا الى رأيهم في التوحيد بين الذات والصفات ، اعتمادا على تحديدهم لمعنى الوجدانية . ان معناها عندهم أن ذاته تعالى ليست مركبة من اجتماع وانضمام وأمور كثيرة ، اذ لو كان مركبا لاحتاج كل جزء الى غيره ، لأن كل مركب يفتقر الى غيره ، والله منزّه عن الافتقار الى الغير ، فالله واحد وتام ، وذاته ليس فيها كثرة بأية صورة من الصور ولا أى وجه من الوجوه .

هذه الصفات الالهية تعد عين الذات ، بمعنى أن ذات الله وصفاته شئ واحد . فالله تعالى حى عالم قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته .

ومن هنا ذهب المعتزلة كأبى الهذيل العلاف وابراهيم النظام الى أنه تعالى لو كان عالما بعلم زائد على ذاته وحيا بحياة زائدة على ذاته ،

كما نرى ذلك في الإنسان ، لكان هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول .
وهذه نراها في صفة الجسمية ، والله تعالى منزّه عن الجسمية ، ولو قلنا
بأن كل صفة تقوم بنفسها لأدى هذا الى تعدد القدماء ، وتعدد القدماء
معناه تعدد الآلهة (١) .

يقول العلاف : انه عالم بعلم هو هو وقادر بقدرته هي هو وحى بحياة
هي هو (٢) ، وانما اختلف التعبير لغرض . فاذا قلت عالم ، أثبت لله علما
هو ذاته ، ونفيت عن ذاته الجهل واذا قلت قادر : أثبت له قدرة هي ذاته ،
ونفيت عن ذاته العجز ، وهكذا .

وما فعله المعتزلة بالنسبة لدراسة هذا الموضوع ، فعله الأساعرة
أيضا ، اذ كان كل فريق حريصا على نقد أفكار الفريق الذي يخالفه في
الرأى .

فالأشعري على سبيل المثال يذهب الى أن اثبات الصفات لله ،
يدل على وجود هذه الصفات متميزة ، اذ لا معنى لكلمة قادر الا أنه ذو
قدرة ، ولا معنى لكلمة عالم الا أنه ذو علم . واذا كان المفهومات من
الصفتين ، اما أن يكونا واحدا أو مغايرا ، فاننا لو قلنا بأنهما شيء واحد ،
لأدى هذا بالتالى الى القول بأن الله تعالى يعلم بقدرته ، أى بصفة أخرى
غير العلم ، ويقدر بعلمه ، أى بصفة أخرى غير القدرة ، وهذا بطبيعة
الحال يعد غير صحيح اطلاقا ، ومن هنا وجب أن يكون هناك صفة علم
وقدرة مختلفتين (٣) .

(١) وقد ذهب المعتزلة بناء على ذلك بأن اثبات الأساعرة للصفات القلبية ، يؤدي الى
الكفر اذ انهم اثبتوا سبعة من الأوصاف القلبية .

(٢) يقول الأسفرايينى في كتابه التبصير في الدين : « انه لا يجوز بالنسبة لصفات القديم
تعالى أن يقال انها هي هو أو غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره ، ولا انها موافقة أو مخالفة ،
ولانها تبليغه أو تلازمه ، أو تتصل به أو تنفصل عنه ، أو تشبهه أولا تشبهه ، ولكن يجب أن
(٢) مقالات الإسلاميين للأشعري - جزء ١ ص ٢٥٥ .

يقال : انها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته ، مختصة به ، وانما قلنا انها « لا هي هو لأن
هذه الصفات لو كانت هي هو .- يجوز أن يكون هو والقدرة لا تكون ، فادرك . ولا موصوفا بشئ من
الصفات ، وانما قلنا لإبطل انها غيره ، لأن الغيرين يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر ، ولما
استحال هذا المعنى في الذات والصفات لم يجوز فيه الخلاف المغاير ، وانما قلنا لا هي هو
ولا غيره لأن في نفي كل واحد منهما اثبت الآخر . وقد بينا استحالة الإثبات به . وانما قلنا
لإبطل انها توافقه ، أو تخالفه ، أو تبليغه ، أو تشبهه ، لأن : مع ذلك يتفلسن المغاير وذلك =

واذا كان المعتزلة — كما سبق أن رأينا — قد نفوا القول بأن الصفات قديمة ، فإن الأشاعرة ، قد ذهبوا الى أن هذه الصفات تعد قديمة ، وهم يثبتون رأيهم عن طريق بيان أوجه الخطأ في القول بحدوث الصفات ، ومن هنا لابد أن تكون قديمة .

نوضح ذلك بالقول بأنهم يذهبون الى أن الصفات لو كانت حادثة لأحدثها الله في ذاته ، والله سبحانه وتعالى ليس محلا للحوادث ، أو أحدثها في غير ذاته ، وهذا محال أيضا ، كما أنه من المحال أن تكون محدثة وقائمة بذاتها ، لأن الصفة لا تقوم بنفسها (راجع شكل رقم ٣) .

حدث جدال اذن بين المعتزلة الذين يوحّدون بين الذات والصفات ، وبين الأشاعرة الذين يميزون بين الذات والصفات ، وقد استند كل فريق الى أكثر من حجة لاثبات صحة رأيه ، كما سبق أن أشرنا .

وقد بحث ابن رشد في هذا الموضوع ، وكان الرأي الذي انتهى اليه مضادا تماما لرأى الأشاعرة .

ان فيلسوفنا يبدأ بالتساؤل عن هذه الصفات ، وهل هي الذات أم هي زائدة على الذات أى هل هي صفة نفسية أم صفة معنوية . فالنفسية هي التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات كقولنا واحد وقديم (٤) ، أى يعبر بها عن نفس الذات العلية (٥) ، أما الصفات المعنوية فهي التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها (٦) .

واذا كان الأشعرية يقولون بأن هذه الصفات صفات معنوية ، وهي صفات زائدة على الذات ، وأن الله عالم بعلم زائد على ذاته ، وحى بحياة زائدة على ذاته ، كالحال في الشاهد (٧) ، فإن هذا القول فيما يقول ابن

يتضمن جواز عدم أحدهما مع وجود الآخر وذلك محال (ص ١٤٧ — ١٤٨) .

(٤) المعنى في أصول الدين للسبكي ص ١٦٣ .

(٥) المصدر السابق ص ١٦٥ .

(٦) مناهج الأدلة ص ١٦٥ ، وأيضا : تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٣١٣ .

(٧) مناهج الأدلة ص ١٦٥ وأيضا :

رشد يؤدي إلى تجويز الكثرة على المبدأ الأول ظالماً أنهم يجعلونه ذاتاً وصفاتاً (٨) ، كما يلزمهم أن يكون الخالق جسماً لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذه هي حالة الجسم (٩) .

فلا بد إذن للأشعرية من القول بأن الذات قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها . والقول بأن كل واحد منها قائم بنفسه وهذا يؤدي إلى قول النصراني بأن الأقاليم ثلاثة : الوجود والحياة والعلم (١٠) .

فإن كان النصراني - فيما يشير ابن رشد - يقولون بالتثليث في الجوهر ، رغم قولهم أنه ثلاثة والاله واحد ، لأنه إذا تعدد الجوهر كان المجتمع واحداً بمعنى واحد زائد على المجتمع (١١) . فإن هذا فيما يرى ابن رشد يلزم الأشعرية ، إذ أنهم جعلوا هذه الأوصاف زائدة على الذات .

إن فيلسوفنا يذهب في معرض نقده للأشاعرة إلى أنه يمكن تصور الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوية أو متوهمة بأنحاء مختلفة ، ولكن من غير أن تكون تلك الذات متكررة بتكثير هذه الصفات (١٢) .

وهو يؤكد على ذلك في أكثر من موضع في مؤلفاته الفلسفية ، وذلك حين يرى أنه من الممتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها ، وبخاصة إذا كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل . وأما إذا كانت بالقوة ، فلا يمتنع عند الفلاسفة أن يكون واحداً بالفعل كثيراً بالقوة ، وهذه هي عندهم حال أجزاء الحدود مع المحدود (١٣) .

فينبغي أن يفهم من القول بأن الشيء حي وأن له حياة معنى واحد

(٨) تهافت التهافت ص ٧٦ .

(٩) مناهج الأدلة ص ١٦٥ .

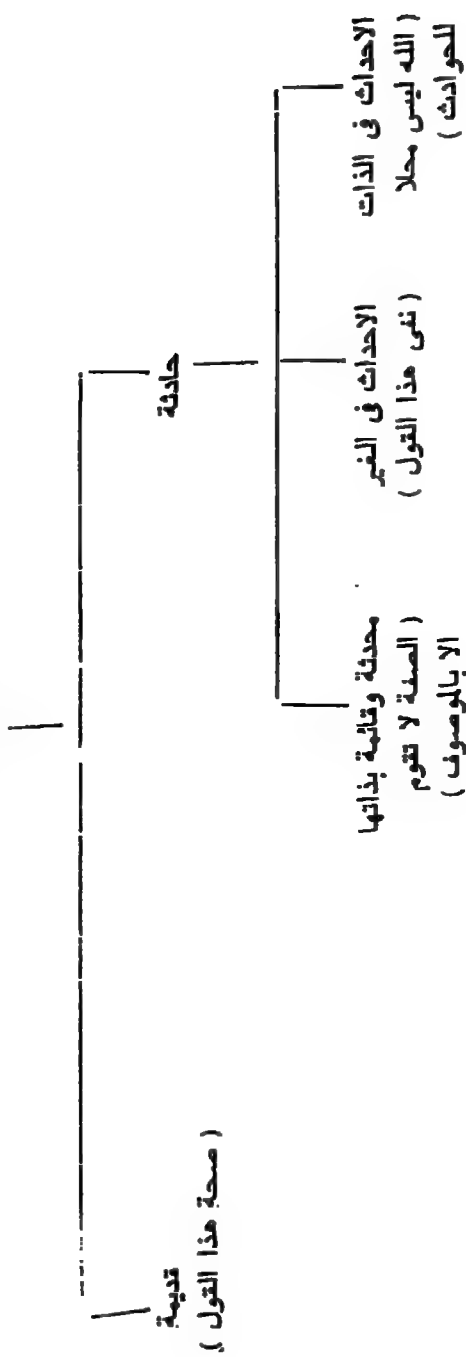
(١٠) المصدر السابق ص ١٦٥ .

(١١) تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ١٦٢٠ ، وايضا : تهافت التهافت ص ٧٧ .

(١٢) تهافت التهافت ص ٧٩ .

(١٣) تهافت التهافت ص ٧٩ - ٨٠ .

قدم الصفات عند الأشاعرة



(شكل رقم ٣)

يعينه بالموضوع ، اثنان بالجهة ، لا أنهما يدلان على معنى واحد من جميع الجهات كما تدل عليه الأسماء المترادفة كالبعير والحمل ، ولا الأسماء المشتقة . فقولنا حتى يدل على معنى في موضوع ، أعنى صورة في هيولى . ومملكة في موضوع . فهذه هى حال دلالات الأسماء فى الأشياء التى هى صورة هيولى (١٤) .

وهذا — فيما يبدو لنا — يرجع إلى أن طبيعة العقل هى الفصل والتركيب . أى يفصل الأشياء المتحدة فى الوجود إلى الأشياء التى تركبت منها ، وإن لم تتفصل فى الوجود بعضها عن بعض . كفصله بين المادة والصورة ، وفصله بين الصورة والمركب من المادة والصورة . « فهذه هى حال العقل فى الأشياء المركبة من صورة ومادة ، إذا وصف المركب بالصورة أو الحامل للصورة بالصورة ، فإنه يفهمها متحدين من جهة ، متغايرين من جهة ، مثل وصفه الإنسان بالنطق . فإنه يفهم أن الموضوع للنطق والنطق معنى واحد بالاتحاد ويفهم أن الحامل منه والمحمول متغايران » (١٥) .

فالوصف والموصوف بالنسبة للأشياء التى ليست فى هيولى يرجعان إلى معنى واحد من جميع الوجوه . دون أن نجد جهة بها يفضل المحمول من الموضوع والوصف من الموصوف ، خارج الذهن ، أى ذات الشيء وطبيعته . لكن العقل عندما يركب قضية من موضوع ومحمول فى مثل هذه الأشياء ، فإنه لا يفهم أيهما مترادفان ، حتى يكون المفهوم من ذلك قضية لفظية لا معنوية . بل أن العقل يفهمهما متغايرين بالمناسبة ، وذلك حين نأخذ شيئين أحدهما إلى الآخر نسبة المحمول إلى الموضوع ، فيؤلف متهما قضية حملية دون أن يفهم بينهما تغيير فى الوجود أصلا ، اللهم إلا فى جهة أخذه المعنى الواحد موصوفا وصفة . وإذا لم يأخذ العقل فى هذه صفة وموصوفا ، فإنه لا يمكنه ذلك (١٦) .

(١٤) ، تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٦٢٠ — ١٦٢١ .

(١٥) المحذر السابق ج ٣ ص ١٦٢١ — ١٦٢٢ ؛ وأيضا : بهائى التبهات ص ٧٧ .

(١٦) ، تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٦٢٢ — ١٦٢٣ .

وهناك فرق كبير بين الأشياء التي هي متغايرة في الذهن وفي الوجود ، وبين التي هي متغايرة في الذهن لا في الوجود ، أى أن عقلنا لا يفهمها حتى يأخذها على ما يأخذ عليها المتغايرة في الوجود ، وبين الأشياء التي هي غير متغايرة لا في الذهن ولا في الوجود . فالتثليث الذى يفهم منه في الآله مثلا ، إنما هو تغاير في الذهن لا في الوجود ، وهو شئ يأخذه الذهن على جهة الشبه بالأشياء المركبة من جهة ، المتحدة من جهة ، لا كما تذهب النصارى الى أنها معان غير متغايرة ترجع الى واحد (١٧) .

(١٧) المصدر السابق ج ٢ ص ١٦٢٢ . ونريد الإشارة الى أن هذا المراءى تعبر عن نقد ابن تيمية . فهو يذهب الى أن القول يكون الصلة المختلفة ترجع الى ذات واحدة يؤدي الى أن يكون مفهوم العلم والقدرة والارادة مذهباً واحداً وإذا كان ابن رشد يقوم بأن كون العالم والعالم شيئاً واحداً ليس مستتباً بل من الواجب أن ينتهى الأمر في أمثال هذه الأشياء الى أن ينفذ المفهوم لهما (تهافت التهافت ص ٧٩) فإن هذا القول فيما يرى ابن تيمية في غاية الفساد والسلطة وقد دخلت الشبهة كلامه ، لأن هذا الكلام « اشبهت فيه بآء الاستعانة بآء المحاسبة » فظن أنه إذا أهل هذا عالم يعلم ، أن العلم هو الذى أنفذه العلم ، والعلم هو الذى أعطاه العلم ، كأنه معلم . فكأنه يقول : إذا كان المتعلم عالماً ، فعلمه أولى أن يكون عالماً (بيان موانعة حريح المعقول لصحيح المنقول ج ٢ ص ٢٧٢) . وليس الأمر كذلك ، فإن القول بأن هذا عالم يعلم معين أنه موصوف بالعلم ، أى مجرداً من العلم بل هو متصف به « والعلم نفسه لا يعطيه العلم بل تنس العلم هو العلم ، أن كان العلم قدماً من لوازم ذاته فلم يستفده من أحد ، وإن كان محدثاً فقد استفاده من غيره ، ولم يستفد العلم من العلم (المصدر السابق ص ٢٧٢ — ٢٧٤) . وهذا النقد يقوم على الاعتقاد بأن العالم لم يستفد الصلة التى هي العلم بل تنس علمه هو نفس الصلة ، أى ليس هنا صفة بل صفة مستفادة . فالمالية إذن ليست صفة وجودية ، وهو إنما كان عالماً بالعلم الموجب للحال ، لا بلحالة الموجبة للعلم . « وإذا كان عالماً يعلم ، لم يكن حصل من علم آخر ، وإنما العلم عند هؤلاء أوجب كونه عالماً . والذى عليه الجمهور أن نفس العلم هو نفس كونه عالماً ، فليس هنا شيئان ، فإذا استحق الموصوف بالعلم أن يسمى عالماً ، لم يكن العلم أحق بأن يكون عالماً ، بل هذا لا يقوله عاقل » (المصدر السابق ص ٢٧٤) .

نريد أن هذا النقد لا يحل — فيما نرى من جانبنا — المشكلة التى أثارها ابن رشد ، وهى قضاء العقل بأن ما يكون به العالم عالماً آخرى أن يكون عالماً . كما لا يستطيع هذا النقد أن يقضى على الحل الذى يقول به ابن رشد وهو أن العالم والعلم شئ واحد بالنسبة لذات الله ، وأن التغاير بين العالم والعلم إنما هو تنفير في الذهن لا في الوجود .

أما النقد الثانى الذى يذهب الى أن ابن رشد قد أخطأ حين قال : أن الجسم إذا كانت حياته من قبل حياة تحله ، فواجب أن تكون تلك الحياة التى استفاد منها ما ليس بحي الحياة بذاتها ، فإنه يستفد الى أسلين : أحدهما : أن الحياة التى حلته هي الحياة التى صار بها حياً ، وليس هاهنا حياة أخرى صار بها حياً ، حتى يقال هاهنا حياة حلته ، وحياة جعلته حياً ، ولثانيهما : أن حياته إذا قدر أنها مستفادة من حياة أخرى فذلك الحياة الأخرى قائمة بحي هو =

ويؤدى رأى الأشاعرة أيضا ، فيما يرى ابن رشد ، الى القول بالتركيب ، وكل مركب يعد محدثا ، الا اذا زعم الأشاعرة بأنه توجد أشياء تتركب بذاتها ، وهذا غير صحيح ، لأن التسليم به يؤدى الى القول بخروج أشياء من القوة الى الفعل بذاتها ، كما تتحرك بذاتها في غير محرك (١٨) .

وإذا حان المعتزلة — كما أشرنا منذ قليل — قد وحدوا بين الذات وانصفات ، وذهبوا الى أن اطلاق صفة من الصفات معناه نفى ضد هذه الصفة ، فان ابن رشد في تحليله للصفات الالهية يعد أقرب الى المعتزلة منه الى الأشاعرة ، وان كان تحليله لهذه الصفات يختلف عن تحليل المعتزلة ، اذ نلاحظ أنه قد استفاد من العناصر الفلسفية والمؤثرات الأرسطية الى درجة كبيرة .

انه يتفق مع المعتزلة رغم اختلاف المنهج بينه وبينهم ، فهو يرى أن لقول بأن العالم والعلم يعد شيئا واحدا ، ليس ممتنعا ، بل لايد أن يحدد المفهوم فيها ، وذلك أن العالم ان كان عالما بعلم ، فالذى يكون به لعالم عالما ، أخرى أن يكون عالما ، وذلك لأن كل ما استفاد صفة منه يبره ، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد .

كما يحاول في أكثر من موضع من كتابه « تهافت التهافت » (١٩) ، بتفسيره الكبير على ما بعد الطبيعة لأرسطو (٢٠) ، الرد بطريق غير مباشر على الحجة التى استند اليها الأشاعرة ، وذلك حين قالوا ان لتوحيد بين الذات والصفات يؤدى الى عدم التمييز بين صفة صفة أخرى .

« حى بها لا ان تلك الحياة هى الحية بل الحى الموصوف بالحياة لا نفس الحياة (بيان موافقة حريح لقول لصحيح القول ج ٢ ص ٢٧٤) . وهذان الاسان بطلان لانها لا يتمان وجود ما نهلية له اذ ان هذا يؤدى الى اثبات حياة أخرى حية بذاتها من قبلها استفاد الجسم حياته من كذا يبر الامر الى ما لا نهاية له . وهذا ما تنفيه المتعلقات الالهية الى دليل الحركة .»

(١٨) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو جزء ٢ ص ١٦٢٠ .

(١٩) ص ٧٦ ، ٨٠ على سبيل المثال .

ان ابن رشد يذهب في معرض رده على هذه الفكرة الى أن الشيء الواحد يعينه اذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء آخر غيره ، سمي قادرا وفاعلا ، واذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين سمي مريدا ، واذا اعتبر من جهة ادراكه المعقول سمي عالما ، واذا اعتبر العلم من حيث هو ادراك سبب للحركة سمي حيا ، اذ كان الحي هو المحرك المتحرك من ذاته (٣) .

والواقع أننا نجد مؤثرات فلسفية أرسطية واضحة عند ابن رشد ، تتجلى في ذهابه الى أنه لا يمكن وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاته ، بل دراسة اذا كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل ، وذهابه أيضا الى التفرقة بين الصورة في الهيولى والصورة ليست في هيولى .

فيقول في تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو (٣) : ان الأشياء التي هي صورة في غير هيولى ، فان الوصف والموصوف يرجعان فيها الى معنى واحد بالوجود وهذا بالاعتبار اثنان ، أعنى وصفا وموصوفا ، وذلك أن هذه الذات اذا أخذت من حيث هي موضوعة ووصفت بوصف من الأوصاف ، كان الوصف فيها والموصوف واحدا في الحمل ، اثنان بالمعنى الذي به يباين المحمول الموضوع .

وهكذا نجد ابن رشد ، وان كان رأيه قريباً من المعتزلة (٣) ، إلا أنه حلل هذا الموضوع ، موضوع الذات والصفات تحليلًا فلسفياً ، ولم يقف عند الطابع الجدلي الذي نجده في دراسة المتكلمين لهذا الموضوع .

(٢١) ابن رشد : تلهت التلهت ص ٧٩ - ٨٠ .

(٢٢) تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو جزء ٢ ص ١٦٢١ .

(٢٣) بوجه عام يمكن القول بأن التوحيد بين الذات والصفات قد قال به الفلاسفة في المشرق العربي والذين سبقوا ابن رشد . فالكندي مثلاً نجد في فكره تياراً اعتزالياً يمثل في توحيد بين الذات والصفات ، والدارابي في دراسة للصفات الالهية يوحّد بين الذات والصفات ، فهو يوحّد بين العقل والاعتق ، وأيضاً بين العلم والمعلوم ، والعشق والعاشق والعشوق . (راجع كتابنا ثورة العقل في الفلسفة العربية من ص ٩٩ الى ص ١٠٦ في مواضع مرفقة) .

سواء كانوا معترلة أو أشاعرة • دليل هذا أن توحيدهم بين الذات والصفات لا يؤدي به إلى ما قصده المعتزلة من وراء توحيدهم • أنه يحل هذا الجانب تحليلًا فلسفيًا معتمدًا فيه على مؤثرات أرسطية سواء تمثلت في المنطق أو في الفلسفة ، ودليل ذلك أنه كان حريصا على نقد المعتزلة في وجهة نظرهم الخاصة بالتوحيد بين الذات والصفات ، وقوله أنهم حين يرون أن الذات والصفات يعدان شيئًا واحدًا ، فإن هذا بعيد عن المعارف الأولى ، بل هو ضدها (٣٩) ، وإن كان نقده للمعتزلة لم يجعله موافقًا للأشاعرة على وجهة نظرهم •

إن ميلسوفنا خان حريصا بعد دراسته لمشكلة الذات والصفات ، على الذهاب إلى أن هذه الآراء التي قال بها المتكلمون حول هذه المشكلة تعد بعيدة عن أفهام الجمهور ، غضلا عن أن التصريح بها يعد بدعة ، إذ أنها تضلل الجمهور لا أن ترشدهم • إن آراءهم لا تتعدى كونها حكمة جدلية لا يسعى إليها العلماء الذين ينشدون اليقين ، أما الجمهور ، فينبغي ألا يصرح لهم بما صرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل • يقول ابن رشد : إنه لا يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا • وأعني بالجمهور كل من يعنى بالصنائع البرهانية (٤٠) • إن آراء المتكلمين في هذا المجال لا ترقى إلى مستوى أهل البرهان أي الفلاسفة ، ولا يمكن أن تصل إلى فهمها أذهان الجمهور • هذا هو ما يؤكد عليه ابن رشد باستمرار وأثناء دراسته لكثير من الآراء التي تركها المتكلمون بين أيدينا •

(٣٩) منهاج الأدلة ص ١٦٦

(٤٠) منهاج الأدلة في عقائد الملة ص ١٦٧

الفصل الرابع

التنزيه وموقفه النقدي تجاه المتكلمين

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- نفى المماثلة بين الخالق والمخلوق (التنزيه)
- رأى الأشاعرة لا يعبر عن المعرفة اليقينية
- نقد طريق الأشاعرة في استدلالهم على أن الله لا يعد جسما
- التفرقة بين طريق الجمهور وطريق الفلاسفة
- أدلة المعتزلة على انكار الرؤية
- أدلة الأشاعرة على امكانية الرؤية
- موقف ابن رشد من أدلة المعتزلة وأدلة الأشاعرة
- تجاوز ابن رشد للطريق الجدلى الذى سار فيه كل من المعتزلة والأشاعرة
- رأى الأشاعرة حول امكانية الرؤية يرتبط بعدم تسليمهم بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات
- ذهاب الأشاعرة الى جواز الرؤية لا يعد معبرا عن البرهان واليقين العقلى

تقديم

إذا كنا قد حللنا في الفصول الأربعة السابقة منهج ابن رشد النقدي مجال الأدلة على وجود الله (الفصل الأول) وموضوع الصفات (الفصل الثاني) ومشكلة الذات والصفات (الفصل الثالث) ، فإننا نخصص هذا الفصل لتحليل موقف ابن رشد تجاه آراء المتكلمين حول موضوع التنزيه بما يشمل من مجالات تتعلق بالبحث في الجسمية والجهة لرؤية وسيتبين لنا أن ابن رشد رغم اتفاقه مع بعض الآراء التي يقول المعتزلة إلا أنه نقد الاتجاه الذي ساروا فيه • أما بالنسبة للاشاعرة • يختلف معهم سواء في آرائهم أو في المنهج الذي على أساسه بحثوا مشكلة التنزيه •

سيتبين لنا أيضًا كيف أن نقد ابن رشد لاتجاه وآراء المتكلمين إنما نصادرا عن إيمانه بمبادئ فلسفية يقينية برهانية كالاقتقاد بضرورة الالتزام بين الأسباب ومسبباتها •

« فان الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية وذلك أنه كما لا يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة ، كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان وهو البرهان بعينه ، بل هذه الصناعة أخرى بذلك من سائر الصنائع ، وإنما خالف القول في هذا ، العمل لأن الفعل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة ، وأصناف الأقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية ، والغير برهانية لما كانت تتأتى بغير صناعة ، ظن بالأقاويل البرهانية أنها تتأتى بغير صناعة وذلك غلط كبير » •

(ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٠٥ - ١٠٦) •

التنزيه وموقفه النقدي تجاه المتكلمين

كان ابن رشد حريصا على نقد المتكلمين الذين ابتعدوا عن المسلك البرهاني الفلسفي . وإذا كنا قد أشرنا إلى نقده لبعض آرائهم في مجال التدليل على وجود الله تعالى وبيان صفاته ، فإننا نود الآن الإشارة إشارة موجزة إلى موضوع التنزيه وكيف وقف ابن رشد تجاه آراء الإشاعرة موقفا نقديا .

فالشرع — فيما يرى ابن رشد قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق ، وهذا يفهم منه شيان : أحدهما أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق ، والثاني أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهي في العقل (١) .

وإذا كان التنزيه يستند بصفه رئيسيه على نفي المماثلة بين الخالق من جهة والمخلوق من جهة أخرى ، فإن هذا يؤدي إلى نقد مسلك المتكلمين ، لأنهم في رأي ابن رشد جعلوا الإله إنسانا أزليا حين قاموا بتشبيه العالم بالمصنوعات التي تكون عن ارادة الإنسان وعلمه وقدرته . وعندما يقال للمتكلمين أن مذهبهم يؤدي إلى تصور الله كجسم ، فإنهم يقولون انه أزلي ، وأن كل جسم محدث . وهذا يلزمهم وضع إنسان في غير مادة فعال لجميع الموجودات (٢) .

وينقد ابن رشد مسلكهم هذا انطلاقا من تفرقه بين مصادر المعرفة اليقينية ومصادر المعرفة غير اليقينية .

نوضح ذلك بالقول بأن ابن رشد يرى أن قولهم في هذا المجال يعد قولاً مثاليا شعريا . وهذا القول لا يعد داخلا في مجال المعرفة اليقينية من قريب أو من بعيد .

(١) مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٦٦ .

(٢) تهافت التهافت لابن رشد ص ١٠٥ .

فهو يقول : ان الأقوال المثالية مقنعة جدا ، الا أنها اذا تعقبت ظهر اختلالها ، وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد ، من طباع الموجود الأزلي . واذا كان ذلك كذلك ، لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف بالأزلية وعدم الأزلية كما يختلف الجنس الواحد في الفصول المقسمة له . وذلك أن تباعد الأزلي من المحدث ، أبعد من تباعد الأنواع بعضها عن بعض . فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد الى الغائب وهما في غاية المضادة . واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ، ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد الى الغائب (٣) .

واذا كانت دراسة التنزيه تؤدي الى البحث في موضوعات كالجسمية والجهة والرؤية ، فاننا نجد ابن رشد حريصا على البحث في هذه الموضوعات ، وحريصا على نقد مسلك الإشاعرة على وجه الخصوص ، والذين بحثوا في هذه المجالات . وسنشير الآن الى هذه الموضوعات مركزين على ابراز موقف ابن رشد النقدي .

فهو معرض دراسة للجسمية ، ينقد المتكلمين ويرى أنهم اذا كانوا يقولون ان الله ليس بجسم ، لأن كل جسم محدث ، والله قدم ، فانهم اذا سئلوا عن البرهان على ما يقولون به ، من أن كل جسم يعد محدثا ، نجدهم يسلكون طريقا سبق أن سلكوه حين حاولوا التدليل على وجود الله تعالى ، وهو القول بحدوث الأعراض ، وما لا يتعرب عن الحوادث فهو حادث .

واذا كان ابن رشد قد وصف طريقتهم هذه بأنها طريقة جدلية لا تسمو الى مرتبة البرهان ، وذلك في معرض نقده لأدلتهم على وجود الله تعالى ، وخاصة دليل الحدوث ، على النحو الذي سبق أن أشرنا اليه ، فانه في هذا المجال ، مجال البحث في موضوع الجسمية ، ينقد رأيهم ، واضعا في الاعتبار نفس الأساس الذي يستند اليه وهو تفضيل الجانب البرهاني على الجانب الجدلي .

ونود أن نشير في البداية إلى أن دراسة ابن رشد لهذه الصفة ، توحى بانكاره لها . • إذ أنه سبق أن قال في معرض تدليله على وجود الله تعالى بناء على دليل الحركة ، أن المحرك الأول ليس جسما . لأنه إذا كان جسما ، فلا بد من التساؤل عن هذا الجسم ، وهل هو لا متناه أم متناه • ولا يمكن أن يكون جسم ما لا متناهيا ، ولا يمكن أيضا أن يكون المحرك الأول جسما متناهيا • إذ من الواضح أن القوة المتناحية لا يمكنها تحريك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد • هذا بالأعانة أي أننا إذا سلمنا بأن المادة قوة ، ونحن نطلب جواهر دائمة ليس فيها قوة . بل هي فعل دائم ، فهي إذن مفارقة للمادة (٤) •

وإذا كان هذا يناسب العلماء ، فهل يمكن أن يكون مقبولا بالنسبة للجمهور ؟ إن صفة الجسمية من الصفات التي سكنت عنها الشرع . وهو إلى التصريح باثباتها في الشرع أقرب منه إلى نفيها (٥) • فهذه الصفة يجب أن يجرى فيها على متهاج الشرع فيما يختص بالجمهور ، وذلك لأسباب ثلاثة :

أولها : إدراك هذا المعنى ليس بيننا بنفسه • ودليل ذلك أن المتكلمين إذا كانوا يقولون إن الله ليس بجسم ، لأن كل جسم محدث ، فانهم إذا سئلوا عن البرهان على قولهم بأن كل جسم محدث سلكوا طريق حدوث الأعراض وما لا يتعزى عن الحوادث فهو حادث • وقد تبين أن هذه الطرق لا تعدو أن تكون جدلا ولا تسمو إلى مرتبة البرهان • هذا بالإضافة إلى أن ما يصفه هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوحي بأنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية ، بدليل انتفاء الحدوث عنه •

ثانيا : أن الجمهور يرى أن الموجود هو التخييل والمحسوس • وما ليس بمتخييل ولا محسوس فهو عدم • فإذا قيل لهم بأن ما هنا موجودا ليس بجسم ، ارتفع عنهم التخييل فصار عندهم من قبيل المعدوم •

(٤) تهافت التهافت لابن رشد ص ١٠٠ .

(٥) مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٧٠ .

وثالثها : اذا صرح بنفي الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيرة ، مما يقال في المعادو انجبه والرؤية (٦) . « فيجب ألا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى ابطال هذه الظواهر ، فان تأثيرها في نفوس الجمهور انما يكون بحملها على ظاهرها . أما اذا أولت فانما يؤول فيها الى أحد أمرين : اما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة فتتمزق الشريعة كلها وتبطل الحكمة المقصودة منها ، واما أن يقال في هذه كلها انها من التشابهات ، وهذا كله ابطال للشريعة ، ومحصولها من النفوس » (٧) .

واذا كان انشرع لم يصرح للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم : فان الجمهور اذا سأل عن ماهية هذا الاله قيل له : انه نور . فانه الموصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته (٨) . اذ يقول الله تعالى : « الله نور السموات والأرض » (٩) . فالنور لما كان أشرف الموجودات ، وجب أن يمثل به أشرف الموجودات (١٠) . هذا بالاضافة الى أن الله لما كان سبب الموجودات وسبب ادراكنا لها ، وكان النور مع الألوان هذه صفته ، أي أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا ، فمن الحق تسمية الله لنفسه نورا (١١) .

فلا بد أذن من الابتعاد عن الطريق الجدلي الذي يثير الشكوك أكثر من سعيه نحو اليقين ، وفصل طريق الجمهور عن طريق الفلاسفة ، لأن الأولين هم أصحاب ادلة الخطابية الاقناعية ، والآخرين هم أصحاب هذا عن الجسمية ، أما بالنسبة « للجهة » فقد وقف ابن رشد نفس الموقف أي أنه كان حريصا على نقد موقف المتكلمين . انه يذهب الى أن

(٦) المصدر السابق السابق ص ١٧٢

(٧) المصدر السابق ص ١٧٢

(٨) المصدر السابق ص ١٧٤

(٩) الآية ٢٥ من سورة النور .

(١٠) مناهج الأدلة ص ١٧٥

(١١) المصدر السابق ص ١٧٥

أهل الشريعة إذا كانوا يثبتون الجهة لله ، فإن المعتزلة ومتأخري الأشاعرة قد نفوا هذه الصفة ، على الرغم من أن ظواهر الشرع تقتضى اثبات الجهة (١٢) . والله يقول : « يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه . في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » (١٣) .

والشبهة التي قادت نفاة الجهة الى ذلك اعتقادهم أن اثبات الجهة يوجب اثبات الجسمية (١٤) .

بيد أن هذه الأشياء — سيما يرى فيلسوفنا ابن رشد — غير لازمة ، إذ أن الجهة غير المكان ، « فالجهة هي أما سطوح الجسم المحيطة به وهي ستة ، وبهذا نقول ان للحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وأمام وخلف ، وأما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذي الجهات الست . فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه ، فليست بمكان للجسم أصلا ، وأما سطوح الأجسام المحيطة به ، فهي له مكان ، مثل سطوح الهواء المحيطة بالانسان ، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء ، هي أيضا مكان للهواء (١٥) .

وفي هذا الرأي رجوع الى فلسفة أرسطو . « فالأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له ، وأما سطح الفلك الخارج فقد برهن على أنه ليس خارجه جسم لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج هذا الجسم جسم آخر ويمر ذلك الى غير نهاية » (١٦) .

واستحالة المرور الى غير نهاية يؤدي الى القول بأن سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا . إذ لا يمكن أن يوجد فيه جسم . لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم . وهذا يؤدي الى البرهنة على وجود موجود في هذه الجهة ، ومن الواجب أن يكون غير جسم (١٧) .

(١٢) المصدر السابق ص ١٧٦

(١٣) الآية هـ من سورة السجدة .

(١٤) مناهج الأدلة ص ١٧٧

(١٥) المصدر السابق ص ١٧٧

(١٦) المصدر السابق ص ١٧٧

(١٧) المصدر السابق ص ١٧٧

فاذا قيل انه ليس من اللازم ، القول باستحالة المرور الى غير نهاية
اعتمادا على القول بوجود خلاء خارج العالم ، قيل ان الخلاء قد تبين
امتناعه في العلوم النظرية .

ولما كان من المعروف بنفسه أن الموجود ينسب الى الوجود ، أى
يقال انه موجود في الوجود ، اذ لا يمكن أن يقال انه موجود في العدم ،
فان هذا يؤدي الى القول بأنه اذا كان ها هنا موجود هو أشرف
الموجودات ، فواجب أن ينسب من الوجود المحسوس الى الجزء الأشرف
وهو السموات (١٨) .

وعلى هذا يكون اثبات الجهة واجبا بالشرع والعقل ، وابطال هذه
القاعدة ابطال للشرائع (١٩) .

هذا عن الجهة ، أما الرؤية فقد وقف ابن رشد عندها ، وركز نقده
على الأشاعرة بصفة خاصة .

ونود قبل أن نكشف عن موقف ابن رشد النقدي في هذا المجال ،
الوقوف عند نحت المعتزلة والأشاعرة لموضوع الرؤية ، وذلك حتى
يتسنى لنا فهم موقف فيلسوفنا النقدي وخاصة تجاه الأشاعرة .

(١٨) المصدر السابق ص ١٧٨

(١٩) المصدر السابق ص ١٧٨ . ومن المؤلفين من يذهب الى أن هذا الرأي من أضعف
آراء ابن رشد لأنه مخالف لاتجاهه العقلي العام الذي بدأ في التنزيه ، وان هذا الاتجاه منه
في هذا المجال يعد نقطة ضعف في مذهبه (مقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الأدلة لابن
رشد ص ٨٢) . ولكن يبدو لي أن هذا النقد الذي يوجهه واجد من الذين يحلو لهم نسبة آراء
لابن رشد لم يقل بها كنسبة القول بحسوث العالم الى ابن رشد . نقول أن هذا النقد
لا يكون صحيحا الا اذا وضع مذهب ابن رشد في نطاق العقيدة الاسلامية كمجرد عقيدة أو في
حدود مذاهب المتكلمين الجعلية ، أى وضع آرائه في قوالب شرعية أو جعلية محددة بحيث كاتجاه
الأشاعرة أو المعتزلة مثلا . ولكن ابن رشد فيها سلف من آرائه يرجع مباشرة الى أرسطو .
واذا كان قد تبين أن ابن رشد يحارب تشبيه الاله بالإنسان ، ولا يجوز الانتقال من الشاهد الى
الغائب ، فانه لم يخرج عن هذه النكرة طالما أنه لا يثبت الجسمية ولا الرؤية واجباته لله
لا معنى لخروجه على اتجاه عقلي . وكل ما هنالك هو خروجه عن حدود مذاهب المعتزلة
والأشاعرة مثلا . وهذه المذاهب الجعلية ليست ملزمة له فيما يقول ، وما دفعه للقول بالجهة
اعتماده على القول باستحالة المرور الى غير نهاية ونفى الخلاء تماما لهذا . فهذه انكار فلسفية
للاساقين في العلم وهم اهل البرهان واليقين . أما الجمهور فلا بد من اعتقادهم بوجود جهة
اعتمادا على الآيات القرآنية التي استدل بها ابن رشد على رأيه .

فالمعتزلة بحثوا في موضوع الرؤية ، ويعد بحثهم متفرعا عن أصل من أصولهم وهو أصل التوحيد كما سبق أن أشرنا . وقد ذهبوا الى استحالة رؤية الله بالأبصار ، وقدموا الكثير من الأدلة السمعية والأدلة العقلية (٢٠) ، وقاموا بتأويل الآيات التي قد تفيد الرؤية . نهم قد ذهبوا الى أن الله تعالى أمكنه رؤيته لكان موجودا في مكان أمام الرائي . ولابد

(٢٠) من أوثر ما كتب في هذا المجال . ما كتبه القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه « المفنى » فالجزء الرابع من هذا الكتاب أكثره يدور حول موضوع الرؤية . وهو ينتش حجج الخصوم الذين أجازوا الرؤية كالاشاعة ، ويقدم حججا كثيرة لتفيد عدم الرؤية ، وهو يعتمد على تأويلات جدلية الى حد كبير ، منها ما يعتمد على جوانب فكرية ، ومنها ما يستدل به سمعية .

فبعد تجده يعتقد ففسلا عنوانه : « في أن المدرك منا لا يصح أن يدرك شيئا أو يراه إلا بحاسة ، أو ما يجري مجراها وأنه مغرق للتدبير تعالى في ذلك ويؤمنون به : » انذى يدل على ذلك أن الواحد منا لا يصح أن يرى الشيء إلا بعينه إذا كتبت صحيحة ، ومتى فقدناها أو لحقتها فساد لا يصح أن نرى المراتب . وكذلك حاله في سائر الحواس ، فيجب أن يحتاج في رؤيته لما يراه الى حاسة ، وأن يستحيل أن يرى الشيء دونها وإنما صح في التدبير تعالى أن يرى الأشياء وأن تعالى عن جواز الحواس عليه ، لأنه حتى لذاته ، فكما استغنى في كونه حيا عن الحياة ومحلها ، فكذلك يستغنى عن التوصل بمحل الحياة الى ادراك المراتب . وليس كذلك حال الواحد منا لأنه حتى بحياة تحل في بعضه فيحتاج في ادراك المدركات الى استعمال محل الحياة في ادراكها ، فيصير آلة له ، ويختلف حالها بتعصب ما هي آلة فيه من ادراك المدركات كما تقول في حاجة الى الآلات في بعض الأعمال من حيث كان قادرا بقدرته ، وأن استغنى جل وعز عنها في الأعمال لكونه قادرا لنفسه (جزء ٤ ص ٣٦) (رؤية الباري) .

هذا من جانب يعد جانبها فكريا الى حد كبير . أما في مجال تأويل الآيات القرآنية ، فإنا نجد القاضي عبد الجبار يرى أن الرؤية قد تفيد معنى العلم . ويغرب على ذلك أمثلة كثيرة من الآيات القرآنية . فهو يقول : أن الرؤية قد تكون بمعنى العلم في اللغة . يبين ذلك قوله جل وعز : « ألم تر كيف فعل ربك بعاد » (سورة النجم آية ٦) ، « ألم تر كيف فعل ربك بأهل المدينة » (سورة النمل آية ١) . وقوله : « ألم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة » (سورة يس : آية ٧٧) ، وقوله : « ألم تر أن الله يعلم ما في السموات والأرض » (سورة المجادلة : آية ٧) ، وقوله : « انهم يرونه بعيدا ونراه قريباً » (سورة المجاد : آية ٦) وهو تعالى معنى البعث . وقول المسلمين : اللهم أرنا الحق حقا فنقبه ، والباطل باطلا فنجنبه . وقد نكر أهل اللغة في كتبهم أن الرؤية إذا كتبت بمعنى العلم تعدت الى مفعولين ، وإذا كتبت بمعنى الإدراك لم تعدد الا الى مفعول واحد . فإذا صح ذلك ، وأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم ، لم ينتج أن يكون المراد بقوله : « ترون ربكم » كما تعلمون التبر ليلية البدر ، ويكون هذا أصح لأنه ان حصل على أنه أراد يدركونه بالبحر كما يدركون القمر ، فيجب أن يدرك في جهة مخصوصة كالقمر ، ثبت أن وجه التشبيه فيه ، إذا حصل على العلم من حيث شاركه في أنه ضروري ، أصح . (الجزء الرابع - رؤية الباري ص ٢٢١) .

للرؤية من شروط كالضوء • وإذا كانوا قد نفوا الجسمية والجهة عن الله تعالى ، فلم يكن أمامهم إلا نفى الرؤية (٣١) •

وقد استدلوا بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار (٣٢) على عدم جواز الرؤية ، كما أولوا الرؤية في كثير من آيات بمعنى العلم • تماما كما أولوا الآيات التي يحتج بها الأشاعرة كقوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (٣٣) على أنها تعنى الانتظار ، ولا تعنى الرؤية بالعين •

وما فعله المعتزلة ، فعله الأشاعرة • ان الأشاعرة يجيزون رؤية الله تعالى • وقد قام كثير منهم بالرد على المعتزلة ، خصوصهم في الرأي •

وإذا طالعنا الكثير من الكتب التي ألفها الأشاعرة والتي يبحث أكثرها في هذا المجال ، وجدناهم يثبتون إمكان الرؤية من منطلق إيمانهم بمنطق الإمكان وعدم التسليم بمنطق الضرورة والثبات •

فالجويني يقول : إذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود ، وحقيقة الوجود لا تختلف ، فإذا رُئى موجود لزم تجويز رؤية كل موجود ، كما أنه إذا رُئى جوهر ، لزم تجويز رؤية كل جوهر (٣٤) •

ويمكن القول بأن الأشاعرة قد أجمعوا على جواز رؤية الله في الآخرة وإذا كان المعتزلة يشترطون شروطا معينة للرؤية ، فإن الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن هذه الشروط من شأن الرؤية في الدنيا لا في الآخرة • وقد ذكر الأشاعرة الكثير من الآيات القرآنية التي قالوا أنها تقوم دليلا على رأيهم • ونجد الكثير من هذه الآيات مذكورة في كتبهم الكلامية كالتبصير في الدين للأسفراييني والمسائل الخمسون في أصول الكلام للرازي والعقائد:

(٢١) الشهرستاني : نهضة الإسلام في علم الكلام ص ٣٥٥

(٢٢) سورة الأنعام آية ١٠٣

(٢٣) أوفي ما كتبه المعتزلة من تأويل هذه الآية ، نجده في كتاب المغنى للشافعي عبد الجبار

جزء ٤ ص ٢١٠ وما بعدها •

(٢٤) الإرشاد إلى توطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص ١٧٧

النفسية للنفسى والمواقف لمعضد الدين الايجى والارشاد للجوينى والمجمع
للأشعرى والاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى .

فأمرُ سفياني^(١٥) على سبيل المثال يقول : ان اقديم سبحانه يرى ،
وتجوز رؤيته بالابصار : لأن ما لا تصح رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعدوم .
وكل ما صح وجوده جازت رؤيته كسائر الموجودات . ودلائل هذه المسألة
فى كتاب الله كثيرة ، منها قوله تعالى : « تحيتهم يوم يلقونه سلام »^(١٦) .
واللقاء اذا أطلق فى النغمة وقع على الرؤية : خصوصا حيث لا يجوز فيه
التلاقى بالذوات والتماس بينهما . ومنها قوله تعالى : « وجوه يومئذ
ناظرة الى ربها ناظرة »^(١٧) . ومنها قوله تعالى فى قصة موسى عليه
السلام : « قال رب أرنى أنظر اليك قال لن ترانى »^(١٨) : ونو لم تكن
الرؤية جائزة ، لكان لا يتمناها من هو موصوف بالنبوة : وأيضا فانه
سبحانه وتعالى قال فى جوابه « لن ترانى » ولم يقل لن أرى : وفيه
دليل على أنه يصح أن يرى ، لأنه لو كان لا يصح رؤيته لكان يقول لن
أرى ، ولما خص نفى الرؤية به .

بين لنا اذن كيف كان الجدال بين فريق من المتكلمين (المعتزلة)
ينفون رؤية الله ، وفريق آخر من المتكلمين (الأشاعرة) يثبتون على
العكس من المعتزلة : رؤية الله . وما يهمنا ليس البحث فى موضوع
الرؤية فى حد ذاته ، ولكن الكشف عن الأساس الذى استند اليه المعتزلة
والاشاعرة من جهة ، وابن رشد كقيلسوف من جهة أخرى .

ان الأساس عند المعتزلة والاشاعرة يعد أساسا جدليا يقوم فى كثير
من جوانبه على تأويل الآيات القرآنية ، وان كان المعتزلة قد حاولوا
تقديم بعض الأدلة التى تعد داخلة من بعض زواياها وأبعادها فى المجال
الفكرى العقلى . أما الأساس الذى استند اليه ابن رشد ، فهو الأساس
البرهانى العقلى .

(١٥) التبصر فى الدين ص ١٢٨ - ١٢٩

(١٦) سورة الاحزاب آية ٤٤

(١٧) سورة القبله آية ٢٢ ، ٢٣

(١٨) سورة الاعراف آية ١٤٢

لقد عرض ابن رشد في بعض كتبه لكثير من حجج المتكلمين • والدارس لهذه الكتب يلاحظ أنه كان متفقاً الى حد كبير مع رأى المعتزلة وذلك رغم اختلاف الأساس عند المعتزلة من جهة وعند فيلسوفنا من جهة أخرى كما أشرنا منذ قليل •

وإذا كان ابن رشد قد أقام دراسته لمشكلة السببية على أساس الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، نافية بذلك ما يزعمه الأشاعرة والغزالي أيضاً كواحد منهم ، من أن العلاقات تعد علاقات غير ضرورية ، فإن هذا الأساس عنده نجده في دراسته لموضوع الرؤية • انه يحدد شروطاً للرؤية إيماناً من جانبه بالعلم وقوانين العقل والوجود •

ونستطيع أن نحدد أبرز أوجه نقده للأشاعرة الذين أجازوا رؤية الله تعالى فيما يلي :

أ — خلط الأشاعرة بين ادراك العقل وادراك البصر • انه خلط من جانبهم بين من ليس في مكان ، وما له جهة معينة (٣٩) • ان العقل يدرك ما ليس في جهة ، أى في مكان ، أما ادراك البصر فشرطه أن يكون المرئى في جهة معينة ، وشروط محددة منها : الضوء ، والجسم الشفاف • المتوسط بين البصر والبصر ، واللون (٣٠) •

ولعل اصرار ابن رشد على تحديد هذه الشروط انما كان نتيجة لتأثره بأرسطو من خلال شروحه وتلاخيصه ، على كتب الفيلسوف اليونانى •

فهو يقول في تلخيص كتاب الحاس والمحسوس (٣١) : « وبخص قوة البصر أنها تحتاج مع المتوسط الى الضوء • والدليل على ذلك أنها لا تبصر في الظلمة • وإذا حدث في الهواء دخان أو بخار يعوق نفوذ الضوء فيه ، قُصفت الرؤية • ولهذا اذا غضب المرء وهاجت الحرارة في عينيه ، أظلم

(٢٩) ابن رشد : مناهج الانلة في عقائد الملة ص ١٨٦ — ١٨٧

(٣٠) ابن رشد : المصدر السابق ص ١٨٧

(٣١) ص ١٩٥

بصره لكان البخار ، وربما رأى الشيء الواحد شيئين . وليس الضوء شيئاً يؤخذ من طبيعتها ، وانما يدخل عليها من خارج . ولو كان من نفس طبيعتها لأبصرت الأشياء في الظلمة .

ومعنى هذا أن الاشاعرة في عدم التزامهم بهذه الشروط ، قد أجأوا الى حجج سوفطائية موهمة فيما يقول ابن رشد (٣٢) ، أى تلك الحجج التي يظن أنها صحيحة في حين أنها ليست كذلك .

بـ — اذا كان معيار صحة الرؤية عند الاشاعرة هو الوجود . كما سبق أن أشرنا ، فان هذا ليس بصحيح ، اذ أننا يجب أن نميز — فيما يقول ابن رشد — بين المرئى بذاته ، والمرئى من قبل المرئى بذاته . فاللون مثلا مرئى بذاته ، أما الجسم فمرئى من قبل اللون . ولو كان الوجود هو مقياس الرؤية ، بمعنى أن كل موجود يمكن أن يرى ، لوجب اذا أن نبصر الأصوات ، وسائر المحسوسات الخمس ، وأن يكون البصر والسمع والشم والذوق واللمس حاسة واحدة ، وهذا يعد غير صحيح ، وخارجا عن العقل تماما (٣٣) .

معنى هذا أن ابن رشد ينفى أن يكون الوجود هو معيار الرؤية . بدليل أن الأصوات موجودة ولكننا لا نراها . ومن هنا فلا بد من الاعتقاد بأن لكل شيء خصائص محددة ثابتة ، فلكل حاسة عملها المحدد ولا يمكن انقلاب البصر سمعا كما لا يمكن عودة اللون صوتا (٣٤) .

(٣٢) منهاج الأدلة ص ١٨٦

(٣٣) المصدر السابق ص ١٨٨

(٣٤) المصدر السابق ص ١٨٩ . وايضا : تلخيص كتاب الحاشي والمحسوس ص ١١٦ . ونود أن نشير الى أن ابن رشد اذا كان قد رفض رأى الاشاعرة ، مستندا في ذلك الى المسلك البرهاني الذي يلتزم به ، فانه قد رأى أن حل المشكلة بالنسبة للجمهور ، هو القول بأن الله نور وأن له حجبا من نور ، كما جاء في القرآن والسنة الثابتة . يقول ابن رشد : « نادا قبل ان المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس ، لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء ، وذلك أن البرهان قد قلم عند العلماء على أن تلك الحال مزيدا سلم ، لكن متى صرح للجمهور بذلك ، بطلت عندهم الشريعة كلها أو كثروا المرح لهم بها . فمن خرج من منهاج الشرع في هذه الاشياء ، فقد ضل عن سواء السبيل . (منهاج الأدلة ص ١٩١) .

ونود أن نشير الى أن ابن رشد في نقده لرأى الاشاعرة حول الرؤية: رؤية الله تعالى ، قد عرض لرأيهم أولا وربط بينه وبين آرائهم حول الجسمية . انه يذهب الى أن الاشاعرة قد قصدوا الجمع بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس ، ورأوا أن القول بأن كل مرئي يكون في جهة من الرائي ، انما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب . ومن الجائز رؤية الانسان لما ليس في جهة ، اذ كان جائزا أن يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين (٣٥) .

واذا كنا قد أشرنا منذ قليل الى أن فيلسوفنا ابن رشد يؤمن بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، كما يؤمن بوظيفة معينة لكل حاسة من الحواس ، فانه في هذا المجال ، مجال نقد رأى الاشاعرة حول موضوع الرؤية يحدد شروطا دقيقة للرؤية استفادها من أرسطو حين قيامه بشرح كتبه وتفسيرها . ان الضوء هو السبب في توصيل الألوان الى البصر (٣٦) . والضوء انما يفعل الاضاءة في المستضيء اذا كان متنا ذّا وقصيح محدود بقدر محدود . ولذلك لا يضيء كل مضيء أى مستضيء أتفق ولا على أى بعد أتفق ، لكن بوضع محدود وقدر محدود (٣٧) .

هذه شروط ضرورية لبيان حقيقة الابصار ، ورد هذه الشروط المعروفة بنفسها رد للوائك المعلومة بالطبع للجميع وابطال لجميع علوم المناظر والهندسة (٣٨) .

واذا كان الغزالي قد حاول معاندة القول بأن كل مرئي في جهة من الرائي ، وأنه لابد من الجمع بين نفى الجهة واثبات الرؤية (٣٩) . وذهب — متتبعا في ذلك الاشاعرة في قولهم انه لا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال وشعاع أو على سبيل انطباع ، اذا

(٣٥) مناهج الاذلة ص ١٨٦

(٣٦) تلخيص الحلى والمصون لابن رشد ص ١٧٧ ، ١٩٥

(٣٧) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٢٢

(٣٨) مناهج الاذلة ص ١٨٧

(٣٩) الاعتقاد في الامتداد ص ٣٠

أن كل ذلك مستحيل (٤٠) — الى أن الانسان يبصر ذاته في المرأة، وذاته ليست في جهة غير جهة مقابلة . ولما كان يبصر ذاته ، وكانت ذاته لا تخل في المرأة التي في الجهة المقابلة ، فيترتب على ذلك أنه يبصر ذاته في غير جهة (٤١) . اذا كان الغزالي يرى هذا ، فان ذلك فيما يرى ابن رشد — مغالطة . « فان الذي يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو في جهة ، اذ كان الخيال في المرأة ، والمرأة في جهة » (٤٢) .

بل ان ابن رشد يحاول نقد رأى الأشاعرة عن طريق التزامه بشروط التعريف فهو يرى أن تعريف كل شيء لابد أن يكون ثابتا محددا ، وأن يكشف عن خصائص الشيء — واذا كانت هذه الخصائص متغيرة زائلة ويمكن انقلابها ، فان هذا يؤدي الى عدم الوصول الى تعريف أى شيء . فالذين يقولون ان الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما ، يجب أن يسألوا فيقال لهم ما هو البصر ؟ فلا بد أن يقولوا : هو قوة ندرك بها المرئيات والألوان وغيرها . ثم يقال لهم ما هو السمع ؟ فلا بد أن يقولوا : هو قوة تدرك بها الأصوات . فاذا وضعوا هذا قيل لهم : هل البصر عند ادراكه الأصوات هو بصر فقط أو سمع فقط ؟ فانه لا يدرك الأصوات . واذا لم يكن بصرا فقط لأنه يدرك الأصوات ، ولا سمعا فقط لانه يدرك الألوان ، فهو بصر وسمع معا . وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئا واحدا حتى المتضادات . وهذا شيء — فيما أحسبه — يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه . وهو رأى سوفسطائى لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة (٤٣) .

ويتابع ابن رشد نقده لرأى الأشاعرة حول موضوع الرؤية ، فيرى أن طريقة الأشاعرة طريقة فاسدة . اذ لو كان البصر يدرك الأشياء ، لما أمكنه التفرقة بين الأبيض والأسود ، لان الأشياء لا تفترق بالشيء الذى تفترق فيه ، « ولا كان بالجملة يمكن في الحواس ، لا في البصر أن

(٤٠) المال والنبل للشهرستاني ج ١ ص ١٠٠

(٤١) منهاج الأدلة ص ١٨٧ ، وايضا : بتمامه الثلاثة ص ٤٢

(٤٢) منهاج الأدلة ص ١٨٧

(٤٣) منهاج الأدلة ص ١٨٨ — ١٨٩

يدرك فصول الألوان ، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات ، وفي الطعم أن يدرك فصول المطعومات ، وللزيم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدة ، فلا يكون هناك فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر » (٤٤) وهذا خروج عن حدود العقل . اذ تبين فيما سلف أنه من الضروري أن تكون لكل حاسة محسوسات خاصة بها . وعلى هذا الأساس يمكن التفرقة بين الحواس ويتسنى ادراك الغاية من خلقها ووجودها على هذه الصورة المعينة ، دون صورة أخرى .

فمبعث هذه المغالطات هو النشأة عليها وتعظيم قائلها . ولولا ذلك لما دخلها شيء من الاقتناع ولا وقع بها التصديق لأحد سليم القدرة (٤٥) وهذه هي سمة صناعة الجدل التي تهدف الى ابطال الآراء بأقوال مشهورة لا يؤمن أن ينطوى فيها كذب (٤٦) .

فمن العسير أن نجمع في اعتقاد واحد أن هاهنا موجودا ليس بجسم ، وأنه مرئى بالابصار ، « لأن مدارك الحواس هي في الأجسام أو أجسام » (٤٧) .

نتنتهى من هذا الى القول بأن ابن رشد قد ساير نزعة العقلية السائرة تارة في بحثه لهذه المشكلة . اذ تجاوز بها حدود الطابع الجدلي ، اذ أنه كشف عن المحاولات وأوجه التناقض التي وقع فيها أهل الجدل حتى وصل الى حلها حلا يقينيا برهانيا .

فليت الذين ينشدون نصرة أقاويلهم بأى سبيل اتفق ، أن يقفوا أولا ، ويتساءلون عن المحالات التي تلزم عن أقوالهم هذه . فالذين يقولون بإمكان رؤية الله يترتب على قولهم هذا الاعتقاد بأن الله جسم محسوس . فهل يرضى هؤلاء بهذا الاعتقاد ؟ وهل يعلم هذا الفريق بأن هذا ان أدى الى شيء ، فانما يؤدي الى عكس ما يبغيون ؟ انهم يبغيون

(٤٤) منهاج الاهلة ص ١٨٦

(٤٥) المصدر السابق ص ١٨٦ - ١٩٠

(٤٦) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٥ - ٦

(٤٧) منهاج الاهلة ص ١٩٠

تعظيم الشريعة والدفاع عنها ، ولكنهم بقولهم هذا لا يستطيعون ، اذ الخلط بين الحواس وعدم التفرقة بينها لا يتيح عندى مجالا لاثبات حكمة أو عناية أو غائية في الطبيعة .

وأخيرا ما هذا الجواز الذى يذهب اليه القائلون بأن رؤية الله جائزة وليست ممتنعة ؟ ان هذا الجواز والامكان ضرب من الجهل ، وهم حين يقولون بجواز هذه الرؤية يرددون ما قالود في السببية هو أنه لا مانع من قلب الله لفعل الأشياء وتغيير خصائصها الجوهرية والتحكم في أفعالها . واذا كان ابن رشد قد دحض ما يقرنونه في السببية : فإنه فند بالتالى أقوالهم في مشكلة الرؤية ، وذلك انتصار لبادئته اليقينية البرهانية التى تذهب الى أن أى شئ لا يثبت بمنطق البرهان لا يصح التسليم به كاعتقاد يناسب العلماء الذين ينشدون اليقين أساسا .

وهكذا نجد ابن رشد حريصا على نقد أى قول أو أى فكرة يقول بها المتكلمون ، اذا كانت هذه الفكرة تتعارض مع الجانب العقلانى . انه يرى أن التسليم بالرؤية ، يعد تسليما لايقوم على أساس عقلى ، ومن هنا وجد لزاما عليه بيان أوجه نقده لهذا الرأى أو الذى يقول به الأشاعرة .

الفصل الخامس

رأى الأشاعرة حول المعجزات وبعث الرسل
وموقف ابن رشد النقدي

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- نقد ابن رشد لرأى الأشاعرة يعد نابعا من إيمانه بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها •
- نقد ابن رشد لرأى الأشاعرة في المعجزات واتجاهه الى تفسيرها تفسيراً يختلف في أساسه عن الأساس الذي تمسك به الأشاعرة •
- تمسك ابن رشد بقوانين العقل وقوانين الوجود في نقده لاتجاه لأشاعرة في دراستهم لموضوع المعجزات وبعث الرسل •

تقديم

إذا كان ابن رشد حريصا على نقد منهج وآراء المتكلمين وعلى وجه الخصوص الأشاعرة منهم ، فإنه وجد لزاما عليه توجيه أكثر من نقد الى آرائهم حول المعجزات وبعث الرسل ، كما نقد المنهج الذى يلتزم به الأشاعرة على وجه الخصوص فى دراستهم لهذا المجال •

وسيتبين لنا أن نقد ابن رشد لمنهجهم ولآرائهم إنما كان تعبيرا عن التزامه بالمنهج النقدى الذى يقيمه على أساس البرهان الذى يسعى الى اليقين • كما يعبر عن التزامه بالثبات والضرورة فى مجال العلاقة بين الأسباب ومسبباتها • أنه يميز بين معجز جوائى ومعجز برائى • معجز يعد ضروريا ويقىنيا ومعجز آخر لا يجد فيه ما وجدته فى المعجز الأول • المعجز الأول يعد مناسبا للعلماء الذين يسعون الى البرهان واليقين ، والمعجز الثانى يعد لائقا بالجمهور الذى يلتزم بالخطابة والاقناع الخطابى •

« الموجودات تنقسم الى متقابلات والى متناسبات ، ولو جازا
أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات ، لكن لاتجتمع المتقابلات
ولا تفترق المتناسبات . هذه حكمة الله في الموجودات وسنته في
المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا . فبادراك هذه الحكمة كان العقل
عقلا في الانسان ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في
الموجودات ، ولذلك ليس من الجائز أن يخلق العقل على صفات
مختلفة » .

(ان رشد : تهافت التهافت ص ١٢٧)

رأى الأشاعرة حول المعجزات ويعث الرسل وموقف ابن رشد النقدي

نود أن نشير في البداية الى أن موقف ابن رشد النقدي من آراء المتكلمين في هذا المجال انما يعد مرتبطاً - كما سنرى - بمواضع كثيرة من فلسفته ، منها على سبيل المثال ايمانه بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وأيضا رأيه في التساويل والطبقات الثلاث أى العامة والمتكلمون والفلاسفة .

وقد يكون من المناسب أن نقف وقفة قصيرة عند آراء المتكلمين في هذا المجال ، وذلك حتى يتسنى لنا فهم موقف ابن رشد النقدي تجاههم . لقد بحث الأشاعرة (١) في هذا المجال بحثاً متعدد الجوانب والزوايا . فاذا رجعنا الى كتب كالتبصير في الدين لأرسفرايينى والتمهيد

(١) نجد في كتاب الارشاد للجوينى بحثاً مستفيضاً عن المعجزات وتعريفها وشروطها . انه يقول : ان المعجزة مأخوذة لفظاً من العجز وهى عبارة شائعة على التوسع والاستعلاء والتجاوز ، فان المعجز على التحقيق خالق العجز ، والذين يعتقد اسحق بهم لا يعجزون عن معارضة النبى صلى الله عليه وسلم . فان المعجزة ان كانت خارجة من تيل مقبورات البشر ، فلا يتصور أيضا عجز المتحدين بالمعجزات ، فان العجز يقتضى المعجز عنه . ولو معجزاً عن معارضة ، لوجدت المعارضة ضرورة ، والعجز مقترن بها . فالعنى بالأعجاز الاتهام من امتناع المعارضة من غير تعرض لوجود العجز الذى هو ضد القدرة . وقد يتجاوز بإطلاق المعجز على انتفاء القدرة ، كما يتجاوز بإطلاق الجهل على انتفاء العلم . ثم في تسمية الآية معجزة تجاوزاً آخر أيضاً ، وهو اسناد الاعجاز اليها ، والرب تعالى هو معجز الخلائق بها ، ولكتها سبباً معجزة لكونها سبباً في امتناع ظهور المعارضة على الخلائق . (٢٠٧ - ٢٠٨) .

كما يحدد الجوينى اوصاف وشروط المعجزة ومنها :

(أ) أن تكون عملاً لله تعالى ، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قلبية ، اذ لا اختصار للصفة القلبية ببعض المتحدين دون بعض ، ولو كانت الصفة القلبية معجزة ، لكن وجود البارى تعالى معجزاً وانما المعجز فعل من افعال الله تعالى نازل منزلة قوله لادمى النبوة .

(ب) أن تكون خارقة للمادة ، اذ لو كانت عامة ممتدة يستوى فيها البر واللجى ، والصالح والطالح ومدعى النبوة الحق بها ، والمفترى بدمواه ، لما افاد ما يقدر معجزاً تمييزاً وتخصيلاً على الصالح .

(ج) أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يده (الارشاد من ص ٢٠٧ الى ص ٢١٤) .

للباقلائي والفرق بين الفرق المتجددين واللمع للاستغنى والفصل في الملل والنحل لابن حزم ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازي والمواقف لمعضد الدين الايجي والارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ، وجدنا أن هؤلاء المتكلمين من الأشاعرة قد اهتموا بدراسة موضوع بعث الرسل والمعجزات اهتماما كبيرا .

لقد ذهبوا الى أن الله تعالى قادر على بعث الرسل وانزال الكتب واظهار المعجزات الدالة على صدقهم .

ان الدليل على صدق النبي هو المعجزة يقول الجويني : « فان قيل : هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة ؟ قلنا : ذلك غير ممكن ، فان ما يقدر دليلا على الصدق لا يخلو : اما أن يكون معتادا ، واما ان يكون خارقا للعادة . فان كان معتادا يستوى غيه البر والفاجر فيستحيل كونه دليلا . وان كان خارقا للعادة يستحيل كونه دليلا دون أن يتعلق به دعوى النبي ، اذ كل خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداء من فعل الله تعالى ، فاذا لم يكن بد من تعلقه بالدعوى فهو المعجزة بعينها (٢) » .

معنى هذا أن الأشاعرة يرون أن المعجزة تعد فعلا على يد النبي بخلاف العادة اذ أن النبي يدعو الخلق الى معارضة ويتحداهم أن يأتوا بمثله ، فيعجزوا عنه فيبين به صدق من يظهر على يده .

ان الرسل — فيما يذكر الأشاعرة — كانوا مؤيدين بمعجزات كثيرة تدل على صدقهم .

ويذكر الأشاعرة الكثير من هذه المعجزات ومنها فاق البحر قلب الضاحية واليد الأبيضاء وتسخير الريح والظيوز وجميع دواب الأرض في البر والبحر ، الى آخر هذه المعجزات .

(٢) الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص ٣٣١ . وانظر أيضا : الاسترابيقي للتبصر في الدين ص ١٥٢ وما بينهما في مواضع متفرقة .

املا

وفي مجال بحث الأشاعرة لموضوع بعث الرسل والمعجزات ، نجد أنهم يذهبون الى أنه لا يجب على الخلق شيء الا بأمر يرد من قبل الله تعالى على لسان رسول مؤيد بالمعجزات ، اذ لا طريق في العقل الى معرفة وجوب شيء على الخلق •

وقد استدلل الأشاعرة على ذلك ببعض الآيات القرآنية منها قوله تعالى :

• وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا « (١) »

وقوله تعالى : « ربنا لولا أرسلنا رسولا فنتبع آياتك » (٢)

• وقوله تعالى : « ألم يأتكم نذير » (٣)

• وقوله تعالى : « وجاءكم النذير » (٤)

• وقوله تعالى : « ألم يأتكم رسل منكم » (٥)

ان المطلع على كتب الأشاعرة يتبين له كيف اهتموا بالبحث في هذا الموضوع ، موضوع الرسل والمعجزات ، وصلة ذلك بمعيار التمييز بين الخير والشر أو الحسن والقبح •

يقول الأسفرايني (٦) : يجب أن تعلم أن الله تعالى بعث الرسل وأنزل الكتب وبين الثواب والعقاب وأيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم وأوجب على لسانهم معرفة التوحيد والشرعية • وكل ما قالوه فهو صدق ، وكل ما فعلوه هو حق ، والعلم الدال على وصفهم ذلك قيام المعجزات الظاهرة الدالة على صدقهم وصحة قولهم •

(٣) سورة الاسراء آية ١٥

(٤) سورة طه آية ١٢٤

(٥) سورة الملك آية ٨

(٦) سورة فاطر آية ٣٧

(٧) سورة الزمر آية ٧١

(٨) التبصير في الدين ص ١٥٤

كما يذهب الأشاعرة الى أن معجزة محمد (ص) هي القرآن •
 لقد تلاه على الخلق وتحداهم الى معارضته وطلب الطاعة لهم • وقال لهم : متى أتيتهم بسورة من مثله فلا طاعة لى عليكم ، وقد عجزوا عن ذلك • فنبوة محمد (ص) اذن تعد ظاهرة وجلية وواضحة ولا سبيل الى الشك في ذلك (٩) •

ويستدلون في هذا المجال بكثير من الآيات القرآنية منها قوله تعالى : « يا أيها النبي انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا » (١٠) •

وقوله تعالى : « ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين » (١١) •
 لعنا قد لاحظنا أن آراء الأشاعرة تتضمن فيما تتضمن أنه لا سبيل الى التمييز بين الخير والشر الا عن طريق الشرع والابلاغ الرسل لنسا بأحكامه • فلا يوجد خير في ذاته ولا شر في ذاته • فالخير خير لأن الله أمرنا به والشر شر لأن الله نها نا عنه •

وهذا الرأي من جانب الأشاعرة يعد مخالفا لرأى المعتزلة • فالمعتزلة في بحثهم للحسن والقبح قد أرجعوا التمييز بينهما الى العقل ، بمعنى أن العقل قادر على التمييز بين الخير والشر • فقد اتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل واتباع الحسن واجتناب القبيح ، كل ذلك واجب على المفكر حتى قبل ورود الوحي ، وان قصر في شيء من هذا ، استوجب العقوبة •

يقول الشهرستاني خاكيا مذهبهم في « الملل والنحل » : (١٢) •
 اتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع •

(٩) الأسفراينى : البصير في الدين ص ١٥٤ - ٢٥٥

(١٠) سورة الأحزاب آية ٦٤

(١١) سورة البقرة آية ٢٣

(١٢) ص ٤٥ من الجزء الأول •

والحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبح واجب كذلك • وورود التكاليف الطاف للبارى تعالى أرسلها الى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانا واختبارا (ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة) (١٣) •

ويرى أبو الهذيل العلاف على سبيل المثال أن الانسان مكلف بايجاب الفطرة والعقل وقبل ورود الوحي بأن يعرف الله وأن يميز بين الحسن وبين القبح وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ، ويعرض عن القبح ، كالكذب والظلم • ومعنى هذا أن الانسان فى رأى أبى الهذيل قادر على ذلك •

فالحسن والقبح ذاتيان • فالكذب فيه قبح ذاتى والصدق فيه حسن ذاتى • واذا كان الشرع يأمر بأشياء وينهى عن أشياء ، فإن مرد ذلك ما فى الأشياء ذاتها من حسن أو قبح •

وقد قدم المعتزلة مجموعة من الحجج على رأيهم هذا : وذلك فى معرض الرد على خصومهم فى رأى • ومن هذه الحجج أنه لو لم يكن فى الأفعال ذاتها حسن وقبح لما أمكن للفقهاء أن ينظروا بعقولهم فى مسائل لم يرد فيها نص ، ومنها أن الرسل كانوا يظنون من الناس النظر الى الأشياء عن طريق العقل ، فلو لم يكن فى هذه الأشياء حسن وقبح ذاتيان ، لما استطاع هؤلاء الرسل القيام بدعوتهم ، ومنها أن الناس قبل أن تجبىء الشرائع ، كانوا يحتكمون الى العقل •

واذا انتقلنا الى بحث هذا الموضوع ببوانية العنيفة عند فيلسوفنا ابن رشد ، وجدناه — كما سبق أن رأينا — يتعرض له أثناء دراسته للكثير من المجالات الفلسفية التى بحث فيها • ومنها على سبيل المثال بحثه فى مشكلة السببية وعلاقتها بالمعجزة ودراسته لمشكلة الخير والشر وغيرها من مشكلات تتعلق من قريب أو من بعيد بموضوع بحث الرسل ومعجزاتهم •

ونود أن نشير في البداية إلى أن ابن رشد — مخالفاً بذلك الإشاعة —
مخالفة تامة ومقتربا من المعتزلة رغم اختلاف منهجه عن منهج المعتزلة —
قد ذهب إلى أن العقل يستطيع التمييز بين الخير والشر ، وأن الخير
يعد خيرا في ذاته ، والشر يعد شرا في ذاته •

انه يعرض لآراء الإشاعة والتي تقوم — كما سبق أن أشرنا —
على الاعتقاد بأن معيار التمييز بين الخير والشر هو الشرع لا العقل ،
وأن الله بإمكانه قلب طبائع الأشياء •

ويرى ابن رشد أن هذا الرأي يعد في غاية الشناعة لأنه يؤدي إلى
القول بأنه لا يكون ثمة شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه
شر (١٤) •

هذا بالإضافة إلى أن هذا الرأي من جانبهم يعد مخالفاً للمسموع
والمعقول ، إذ أن العدل معروف بنفسه أنه خير والظلم معروف بنفسه
أنه شر ، هذا من جهة المعقول (١٥) •

أما من جهة المسموع ، فأننا نجد آيات تشير إلى ذلك • فالله قد
وصف نفسه بالعدل ، ونفى عن نفسه الظلم ، كقوله تعالى : « وما ربك
بظلام للعبيد » (١٦) •

وواضح أن ابن رشد يقول بهذا الرأي لأنه يؤمن أساسا بالعلاقات
الضرورية بين الأسباب والمسببات ، إذ على أساس هذا الإيمان ، لابد
من الاعتقاد بأفعال تعد خيرا بذاتها ، وأفعال تعد شرا بذاتها •

وعلى أساس هذه الفكرة أيضا ، نجد ابن رشد يبحث في موضوع
بعث الرسل وما يتصل به من دراسة المعجزات •

(١٤) ابن رشد : مناهج الايلة في عقائد الملة ص ٢٢٢

(١٥) ابن رشد : مناهج الايلة في عقائد الملة ص ٢٢٢

(١٦) سورة نمل آية ٦٦

لنقد بين لنا ابن رشد أن المعجزة تعد الركن الأساسي عند المتكلمين من الأشاعرة في إثبات الرسل .

ويرى ابن رشد في محاولة من جانبه لنقد رأى الأشاعرة في هذا المجال ، أن طريقة الأشاعرة هذه تكون مقنعة ولأثرة بالجمهور ، ولكنها لا تخلو من بعض أوجه الاختلال ، ومنها على سبيل المثال أنه لا يصح تصديقنا للذى ادعى الرسالة عن الملك الا متى علمنا أن تلك العلاقة التى ظهرت عليه هى علامة المرسل للملك ، بمعنى أن الفرد يتبادر الى ذهنه هذا السؤال : من أين ندرك أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هى العلامات الخاصة بالرسل ؟

ويرى ابن رشد أن ادراك هذا ، لا يمكن أن يكون من جهة الشرع أو من جهة العقل .

فمن جهة الشرع فانه لم يثبت بعد ، بمعنى أن الرسول لم يناد بعد بشريعة ما .

أما من جهة العقل ، فانه لا يمكنه أن يحكم بأن هذه العلاقة خاصة بالرسل الا اذا كان قد أدرك وجودها عدة مرات لهؤلاء الذين يعترفون برسالتهم ، وبحيث لا تظهر على أيدي سواهم .

واذا كان ابن رشد يكشف عن كثير من أوجه الخلل في مسلك المتكلمين الجدلى ، فانه يبين لنا أن القرآن يعد المعجزة الحقيقية والتى تختلف عن سائر ما يسميه المتكلمون بالمعجزات .

ان الرسول (ص) لم يذع أحدا من الناس — فيما يقول ابن رشد — إلى الايمان برسالته عن طريق قيامه بفعل خارق من خوارق الطبيعة ، ولكن الذى تحدى به الناس وجعله ذليلا على صدقه فيما ادعى من رسالة ، هو الكتاب العزيز (١٧) .

والواقع أن ابن رشد ، قبل أن يحال وجوه اعجاز القرآن الكريم ، يعرض لنا عرضا موضوعيا دقيقا رأى المتكلمين في هذا المجال مجال البحث في موضوع بعث الرسل ، وذلك في كتابه « مناهج الأدلة في عقائد الملة » على وجه الخصوص •

انه يذهب الى أن موضوع بعث الرسل اذا كان ينظر اليه من جانبين ، جانب أول هو اثبات الرسل ، وجانب ثان هو بيان أن هذا الشخص الذي يدعى الرسالة يعد واحدا منهم • وأنه ليس بكاذب في دعواه ، فان المتكلمين قد أرادوا — فيما يذهب ابن رشد — اثبات موضوع بعث الرسل عن طريق القياس ، وذلك حين ذهبوا الى أن الله يعد متكلمًا ومريدًا ومالكا لعباده ، ومن الجائز بالنسبة للمريد المالك لأمر عباده في عالم الشهادة أن يبعث رسولا الى عباده المملوكين ، واذن فهذا يعد ممكنا بالنسبة لعالم الغيب ، أى ممكنا أن يبعث الله رسولا الى عباده (١٨) •

ويذهب ابن رشد في مجال عرضه لآراء المتكلمين في هذا المجال ، الى أن المتكلمين قد أيدوا رأيهم عن طريق ايجاد تطابق بين ما يمكن حدوثه في عالم الشهادة وما يمكن حدوثه في عالم الغيب •

نوضح ذلك بانتزاع بأن المتكلمين قد ذهبوا — فيما يرى ابن رشد — الى أنه اذا كان قد ظهر امكان وجود الرسل في عالم الغيب ، كوجودهم في عالم الشاهد ، وكان يظهر في عالم الشاهد أنه اذا قام رجل في حضرة الملك وقال : أيها الناس انى رسول الملك اليكم ، وظهرت عليه من علامات الملك ، فيجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة ، ومن هنا فانه من الواجب الاعتقاد بأن الله يبعث الرسل ، اذ أن علامتهم تتمثل في ظهور المعجزات على أيديهم (١٩) •

(١٨) مناهج الأدلة ص ٢٠٨

(١٩) مناهج الأدلة ص ٢٠٨

كما يبين لنا ابن رشد أن المتكلمين قد أكدوا على وجهة نظرهم عن طريق الكشف عن الأخطاء التي وقع فيها البراهمة حين حاولوا بيان الاشكالات التي تترتب على الاعتقاد بوجود الرسل . انهم يذهبون — فيما يرى الباقلاني في مجال عرضه لرأيهم — الى القول بأننا قد وجدناه المدعين للرسالة يزعمون أنه لا طريق الى العلم بصدقهم الا بوجود محالات يمتنع على العقل التسليم بوجودها . مثال ذلك فلق البحر ، وخلق ناقة من صخرة ، وقلب العصا حية واحياء الموتى ، والشيء على الماء ، وانطلاق الذئب والحصي والقول بأن القليل يمكن أن يكون كثيرا ، والكثير يمكن أن يكون قليلا ، وذلك على الرغم أن القليل لا يتكرر كما أن الكثير لا يتقل (٢٠) .

ومن هنا يذهب البراهمة — فيما يرى الباقلاني كمتكلم أشعري — الى رفض القول ببعث الرسل . وهذا ما دفع المتكلمين الى الرد عليهم وحبس فكرتهم . فالباقلاني على سبيل المثال يقول في مجال الرد عليهم : « وان هم — أي البراهمة — قلوا : غنينا أن هذه الأمور — المعجزات — مستحيلة في العادة ، قيل لهم : فما أنكرتم ان ينقض الله العادات بما يكون وصلة وذريعة الى اجزائه ثوابهم ، كما جاز وحسن منه أن يحتج عليهم بعقولهم ؟ فلا يجدون الى دفع ذلك من حيث اعتقدوا متعلقا » (٢١) . ويكشف لنا ابن رشد عن وجوه الاعجاز في القرآن الكريم (٢٢) . ولنسنا هنا في مجال دراسة رأي ابن رشد الايجابي الذي قال به بعد أن قام بنقد رأي الأشاعرة الذي قد يؤدي من بعض زواياه الى الاعتراف بالكرامات وخاصة اذا وضعنا في الاعتبار الأشاعرة فعلا يؤمنون بهذه الكرامات ويميزون بينها وبين المعجزات ، واذا وضعنا في الاعتبار

(٢٠) التمهيد للباقلاني ص ١١٢

(٢١) التمهيد للباقلاني ص ١١٢

(٢٢) نود الإشارة الى أن كتب المسلمين قد بحثت باستفاضة في وجود اعجاز القرآن ومنها كتب قديمة من بينها : المواقف للابجي والارشاد للجويني والتمهيد للباقلاني واحياء علوم الدين للغزالي واعجاز القرآن للباقلاني . ومنها كتب حديثة من بينها على سبيل المثال كتاب اعجاز القرآن لمسطى صادق الرافعي .

فإننا أن الجماعة لا يؤمنون بوجود ضرورة بين السبب والمسبب ومن هنا سهل عليهم الاعتراف بالكرامات والتصديق بوقوعها .

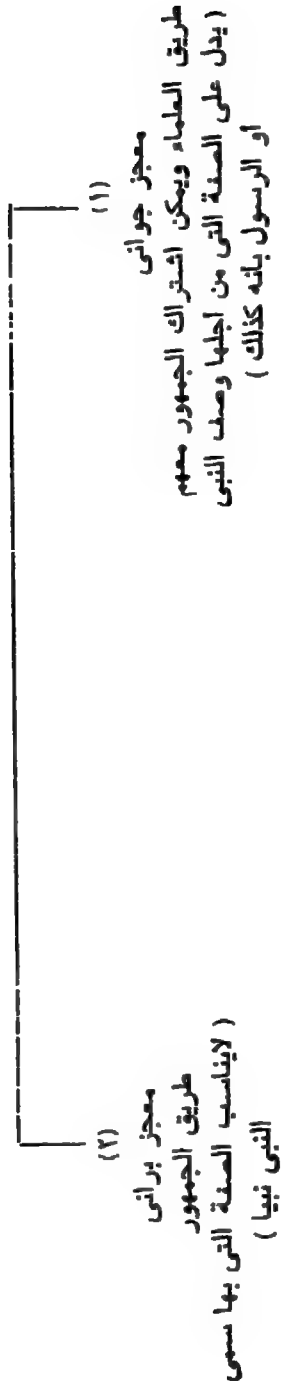
ولكننا نكتفي بالقول بأن ابن رشد في معرض دراسته للمعجزات ، يميز بين ما يسميه معجز برآئي ، ومعجز جواني ، ويفضل القبول بالمعجز الجواني الذي يتمثل في القرآن أساساً (٣) .
(راجع شيكل رقم ٤)

كما يرى أن المعجز البرآئي لا يقاسب الصفة التي بها يسمى النبي خفياً ، والتصديق الواقع من قبل هذا المعجز هو طريق الجمهور فقط ، أما التصديق بالمعجز الجواني ، فإنه يعد طريقاً متريفاً للجمهور والعلماء .
مما . كما يرى أن الشريح قد اعتمد أساساً على المعجز الجواني لأنه مناسب للناس جميعاً .

وهكذا يحاول ابن رشد البحث في هذا المجال من خلال إيمانه بأسس محددة تعبر عن الالتزام إلى حد كبير من جانب بقوانين العقل وقوانين الوجود ، ومن خلال ربط هذا الموضوع بكثير من الموضوعات الأخرى التي أثرنا إليها كموضوع السببية وموضوع الخير والشر وغيرهما من موضوعات ومشكلات ، وقصد من ذلك أن يتكون آراءه في كل مجال من المجالات دلخلة في نسق واحد محكم . وهذا النسق يعد تعبيراً من جانب ابن البرهان الذي يقوم على الإيمان بالمبادئ العقلية . وإذا كان هذا هو اعتقاده وإيمانه ، فلا يدان من نقد مسلك المتكلمين سواء في مجال دراستهم لهذا الموضوع ، أو دراستهم لموضوعات أخرى سبق أن جللنا موقف ابن رشد النقدي بالنسبة لها .

(٢٢) نود القول بأن ابن خلدون قد ذهب إلى رأى يقترب من بعض جوانبه من رأى ابن رشد فهو يرى في مقدمته (جزء ١ ص ٣٥١) أن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحى الذى ينتقله النبى ويأتى بالمعجزة شاهدة بصدقه . والقرآن هو بنسبه الوحى الدامى وهو الخارق المعجز ، نشأه في مینه ، ولا يفكر الى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحى . وهذا جهد أوضح دلالة لاتحاد الدليل والدلول فيه .

نوعا المعجزة وصلتها ببراتب الناس



(شكل رقم ٤)

ونود قبل انتقائنا من البحث في هذا المجال . الى انبحث في منهج ابن رشد النقدي آراء الفلسفة السيفية أن نقف عند موضوع السببي عند ابن رشد (٢٤) وكيف نقد الاشاعرة في هذا المجال . كما نقد الغزالي أيضا ، اد أن الغزالي كان متابعا للمتكلمين في آرائهم حول العلاقات بين الأسباب والمسببات وكيف أن العلاقات بينهما لا تعد ضرورية ، وسيتبين لنا كيف ارتبط نقد ابن رشد لرأى الاشاعرة والغزالي حول موضوع المعجزات . بأسس كثيرة تدخل في مجال مشكلة السبية .

نقد خان ابن رشد حريصا على أن يبين لنا أن انكار العلاقات الضرورية بين الانتباب والمسببات يعد قولاً خاطئاً ، إذ أن القائل بذلك يعد اما جاحذا بلسانه لما في جناته ، واما منقادا لشبهة سوفسطائية عرضت له في ذلك ، ومن ينفي ذلك لا يستطيع الاعتراف بأن كل فعل لابد له من فاعل (٢٥) .

ونود الإشارة الى أن هذا النقد يرتبط بالتفرقة بين أنواع الأقاويل ومراتبها . يقول ابن رشد : « لما كان علم الكلام يقصد به نصره آراء قد اعتقد فيها أنها صحاح ، عرض لأصحابه أن ينصروها بأي نوع من أنواع الأقاويل اتفق ، وسوفسطائية كانت ، جاحدة للمبادئ الأولى ، أو جدلية خطبية أو شعرية . وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها

(٢٤) نود الإشارة الى أننا نطلق كلمة السبب والملة بمعنى واحد سواء في هذا الفعل أو في المصطلح الأخرى من هذا الكتاب . إذ كلمة سبب تطلق في كلمة ملة في الجملة على الملة بالمعنى المعروف عند المشائين . والكلمتان تستعملان بترادفتين في الغالب (مادة سبب - كتبها دى بور De Boer - دائرة المعارف الإسلامية - مجلد ١١ عدد ٦ - الترجمة العربية) .

ونجد هذا الترادف في شروح ابن رشد على أرسطو . فهو يقول : ان السبب والملة اسمان مترادفتان ، وهما يعلان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفعل والغاية . وقد يعلان على التشبيه على الأمور المنسوبة لهذه الأسباب ، منها تربية ومنها بعمدة ، ومنها بالذات ومنها بالمرض ومنها جزئية ومنها كلية ، ومنها حركية ومنها بسيطة ، وكل واحد من هذه الاستقام منها ما بالفعل ومنها ما بالقوة . وأيضا من الأسباب ما هي في الشيء وهي المادة والصورة ، ومنها ما هي خارجة عن الشيء وهي الفاعل والغاية (تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو حر ٢٩ - ٣٠) .

(٢٥) تهافت التهافت لابن رشد ص ١٢٢

من الأمور المعروفة بنفسها ، مثل انكارهم وجود الطبائع ، والقوى .
ورمع الضروريات الموجودة في طبيعه الانسان ، وجعلها كلها من باب
الممكن ، وانكار الأسباب المحسوسة الفاعلة ، ونكار الضرورة المعقولة
بين الأسباب والمسببات « (٢٦) » .

ومعنى هذا أن هؤلاء القوم لا يقولون بهذه الاشياء لأن النظر
أداهم اليها . بل ليصححوا بها أموراً بنوا أولاً على صحتها واصطلحوا
مع أنفسهم عليها . فهم يطلبون تزييف ما يعاندها واثبات ما
يعاضدها (٢٧) . وهم اذا اعترفوا بالمعقولات فانما يعترفون بها من جهة
ما هي مشهورة . وهذا يؤدي الى أن ينكروا كثيراً منها متى عرض أن
كانت أضدادها مشهورة ، وذلك مثل انكارهم ضرورة اختصاص الصور
النوعية بموادها (٢٨) .

وينير ابن رشد الى أن هذا القول ينتحل الآن الأشاعرة من أهل
منا . وهو قول مخالف لطباع الانسان في اعتقاداته وفي أعماله .
فهؤلاء القوم الذين كانوا يرون أن القوة عند بالفعل فقط ، انما كانوا
يعتقدون أن القوة على البناء هي مع البناء ، وأن البناء في حين ما لا يبنى
ليس به قوة على البناء ، لأنه انما توجد له القوة على البناء في وقت
البناء .

فهم اذن يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلاً واحداً بلا وساطة
لها ، وهو الاله سبحانه . وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لوجود من الموجودات
كلها فاعل واحد بلا وساطة لها ، وهو الاله سبحانه . وهؤلاء يلزمهم ألا
يكون لوجود من الموجودات فعل خاص طبيعه الله عليه . واذا لم يكن
للموجودات أفعال تخصها لم يكن لها ذوات خاصة لأن الأفعال انما

(٢٦) تفسر ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٤٢ - ٤٤

(٢٧) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٨٥

(٢٨) تفسر ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٤٦

اختلفت من قبيل اختلاف الذوات ، وإذا ارتفعت الذوات ، ارتفعت
الاستقامة والحدود ، وصار الوجود كله شيئاً واحداً .

وهذا الرأي غريب جداً عن طباع الإنسان ، وما قادهم إلى القول
به هو أنهم تسدوا باب النظر ، فهم يدعوون النظر وينكرون أوامله .
وهذا كله أنما قادهم إليه توهمهم أن الشريعة لا يصح اعتقادها إلا بهذا
الوضح وأشباهه . وهذا كله جهل منهم بالشريعة ومكابرة بنطقهم
الخارج دون الداخل (٢٩) .

ما وجود لا يفهم إلا من قبل أسبابه الداتية ، ويدون هذه الأسباب
لا يستحيل تمييز موجود عن موجود ، ولا التفرقة بين مادة وأخرى ،
فالنار من هنا فعل معين وكذلك الماء له فعل معين ، ويدون هذه
الأسباب الداتية والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة ، تكون الأشياء
كلها شيئاً واحداً ، إذ يستخرج طبيعة الموجود في هذه الحالة ، وإذا
ارتفعت طبيعة الموجود إلى ما هو أعلى من المادى ، علو لم يكن له وجود
موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه . وإذا لم يكن له طبيعة
تخصه ، لم يكن له اسم يخصه ولا حده ، وكانت الأشياء كلها شيئاً
واحداً ولا شيئاً واحداً ، لأن ذلك الواحد يسأل عنه ، هل له فعل واحد
يخصه وإنفعال يخصه أو ليس له ذلك ؟ فإن كان له فعل يخصه ، فهذا
أفعال خاصة صادرة عن طبيائع خاصة ، وإن لم يكن له فعل واحد يخصه ،
فالواحد ليس بواحد . وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة
الموجود . وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم عدم (٣٠) .

فإذا قلنا أن النار مثلا لم تفعل فعلها في الجسم ، فإن ذلك يرجع
إلى أن هناك موجودا يوجد له إلى الجسم الجسدي إضافة تعوق تلك
الإضافة الفاعلة للنار ، ولما تؤدي إلى اختراق الجسم مثلك ما يقال
في حجر الطلق وغيره (٣١) . لكن هذا لا يوجب سلب النار صفة الأجراف ،

(٢٩) المصدر السابق ج ٢ ص ١١٢٥ - ١١٢٦

(٣٠) تهافت التهافت ص ١٢٢ - ١٢٣

(٣١) المصدر السابق ص ١٢٣

اذ كيف نسلب عنها هذه النصفة وهي التي ما زالت تسمى باسم النار (٣٢) .
فالحار اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة ببرودة ، وانما يتحول
القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة (٣٣) .

واذا قيل إنه لا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلا ،
ولا كل مسبب فاعلا ، اذ الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان (٣٤) .
فاذا هذا كذب (٣٥) . « فالجماد اذا نفى عنه الفعل فانما ينفى عنه الفعل
الذى يكون عن انمقل والارادة ، لا الفعل المطلق » (٣٦) . اذ ان الذى بالطبع
ليس له أن يفعل الضدين (٣٧) . « أما القوى المقرونة بالنطق فان فيها
قوة على أن تفعل الأضداد ، أعنى أن تفعل وأن لا تفعل . كالمشي في
الإنسان ، فان في لائنسان قوة على المشي وعدم المشي على السواء » (٣٨) .

فنحن نرى الأحياء الفاعلة المؤثرة لا نخرج عن صنفين : صف
لا يفعل الا شيئا واحدا فقط ، وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة
والبرودة تفعل برودة ، وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعليات بالطبع ،
والصنف الثاني أشياء لها أن تفعل الشيء في وقت وتفعل ضده في وقت .
آخر ، وهي التي نسميها مريد مقنطرة ، وهذه انما تفعل عن علم
وروية (٣٩) . (راجع شكل رقمه) .

ونود أن نشير الى أن هذا التقيد من جانب ابن رشد انما يؤدى
الى تنقيه الاتفاق العرضي والجواز والامكن . وهذا على النقيض من
فكرة الأشاعرة ، إذ أنهم وضعوا في تجميع الموجودات أفعالا جائزة ،

(٣٢) المصدر السابق ص ١٢٢

(٣٣) المصدر السابق ص ٢٤

(٣٤) تهافت الثلاثة ص ١٢٢

(٣٥) تهافت التهافت ص ٤٢

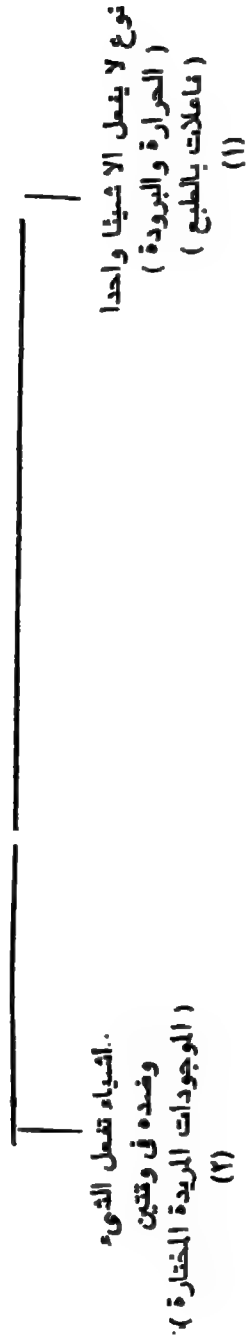
(٣٦) المصدر السابق ص ٤٢

(٣٧) المصدر السابق ص ١١٤

(٣٨) تلخيص كتاب المبارة ص ٥٢

(٣٩) تهافت التهافت ص ٤١

نوعا الأشياء الفاعلة



(شكل رقم ٥)

ولم يدركوا أن فيها نظاما وترتيباً وحكمة اقتضتها طبيعة الموجودات ، بل اعتقدوا أن كل موجود يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه (٤٠) .
 وإذا تصفح الانسان الموجودات الكائنة والفاصلة ، رأى اختلاف أسمائها وحدودها من قبل أفعالها ، فلو صدر أى موجود اتفق عن أى فعل اتفق ، وعن أى فاعل اتفق ، لأدى هذا الى اختلاط الذات والحدود ، وإبطال المعارف ، « فالنفس مثلا انما تميزت عن الجمادات بأفعالها الخاصة الصادرة عنها ، والجمادات انما تميز بعضها عن بعض بأفعال تخصها . ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن هنالك فروق بين الذات البسيطة والمركبة ولا تميزت لنا » (٤١) .

ويؤكد ابن رشد على القول بالأسباب الأربعة . انه يبين لنا أنه لم يكن أى شئ اتفق عن أى شئ اتفق ، بل من المقابل الخاص الذى فى المادة الملائمة . ولهذا لا تتفصل الأشياء بعضها عن بعض بالصورة وبالمادة فقط ، بل أيضا بالأسباب الفاعلة والغائية . وينبغى أن يتوجه الطلب فى واحد واحد من الأشياء الطبيعية نحو الأسباب الأربعة وأن لا يقتصر فى ذلك على الأسباب البعيدة ، بل أن يعطى الأسباب القريبة (٤٢) . وبهذا تكون الأسباب ضرورية فى وجود المسببات ، والتي هي جزء من الشئ المسبب (٤٣) . أى أن الشئ لا يمكن أن يكون بنوع ولا بصفة أخرى (٤٤) . اذ لا يرى أحد أن فى المثلث مثلا قوة على أن تكون زواياه مساوية لأربع قوائم . وإذا كان ذلك كذلك ، فالطبيعتان — الضرورة والإمكان — مختلفتان غاية الاختلاف ، ومن قال ان الضرورى ممكن ، فقد قال بتغير الحقائق ، ولزمه ذلك فى رأى هذا ، أعنى ألا يكون ضروريا (٤٥) .

(٤٠) تهافت التهافت ص ٥٧

(٤١) المصدر السابق ص ٦٧

(٤٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٦٨ — ٦٩

(٤٣) تهافت التهافت ص ١٢٣

(٤٤) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٣١

(٤٥) المصدر السابق ص ٩٢

فالقوى الدابعية اذا لاقت مفعولاتها فعلت باضطرار . فالنار مثلا اذا لاقت الخشبة فانها تحرقها ولا بد (٤٦) .

« وانشىء الذى يوجد فى جنس ما مطلقا هو السبب فى وجود ما يوجد فيه بحال ما . مثال ذلك أن انوار التى يقال عليها حارة باطلاق هي السبب فى وجود الحرارة فى موجود موجود » (٤٧) .

ولندا لا يمكن أن يكون للضدين جنس واحد . ولا يمكن أن يكون أى شىء اتفق عن أى شىء اتفق ، ولا ان يصير الى أى شىء اتفق (٤٨) . « بل يوجد الفعل والانفعال من ضد محدود الى ضد محدود كانتقاله من البياض الى السواد ، ومن الحار الى البارد ، والى المتوسط بينهما . ولا يوجد أيضا الفعل والانفعال فى الأشياء التى موادها مختلفة ، أعنى التى لا يوجد كل واحد منهما فى صاحبه فعلا وانفعالا » (٤٩) فلكل شىء أسباب ضرورية . وهذه الأسباب تنفى فكرة الأشاعرة نفيا تاما .

وإذا كان الناس يرون أن المصنوعات الخسيسة هي التى يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه ، فإن هذا حق ، إذ أننا كلما صادفنا مصنوعا خسيسا ، نطالب أن يكون أفضل من هذا حتى نتلافى هذه الخساسة وهذا النقص . وهذا على عكس المصنوعات الشريفة التى يرى الناس بأجمعهم أنها لا يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التى جعلها عليها صانعها (٥٠) .

فالقول بالجواز أقرب الى نفى الصانع من أن يدل على وجوده . وإذا كان الأشاعرة فيما يذهب ابن رشد يخشون القول بالأسباب حتى

(٤٦) المصدر السابق ص ٨١

(٤٧) المصدر السابق ص ٨١

(٤٨) تلخيص الكون والفساد ص ١٠

(٤٩) المصدر السابق ص ١٠ - ١١

(٥٠) منهاج الأدلة ص ٢٠٢

لا يدخل عليهم القول بأن هاهنا أسبابا فاعلة غير الله ، فإن هذا خطأ ،
اذ الله مخترع الأسباب (٥١) .

واذا كان نفى الاتفاق العرضي يؤدي الى القول بأسباب ضرورية،
فإن ابن رشد استند في هذه الفكرة على تصويره لعمل العقل . اذ عمله
ادارك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها (٥٢) . واذا أدرك العقل نظام
الأشياء ، فإنما يدرك ذلك من جهة أسبابها (٥٣) .

بل يمكن الصعود من هذا الى القول بعقل الهى . اذ عندما رأى
الفلاسفة أن النظام في الطبيعة وفي أفعالها يجرى على النظام العقلي
الشبيه بالنظام الصناعى ، علموا أن هاهنا عقلا جعل فعل القوى
الطبيعية يجرى على نسق فعل العقل . وأدى بهم هذا كله الى العلم
بأن الموجود الذى هو عقل محض هو الذى أفاد الموجودات الترتيب
والنظام الموجود في أفعالها (٥٤) .

ففى كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه : ولا يمكن
أن يكون ذلك بالعرض كما لا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل
الذى فينا ، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات . « فكل ما وجد
له فعل عقلى كامل ، فهو موجود له من قبل عقل كامل . فإن كانت أفعال
جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة حكيمة وليست ذوات عقل فهنا عقل
من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية » (٥٥) .

إن الحكمة فيما يذهب ابن رشد في معرض نقده للأشاعرة لا تعد
شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء يقول ابن رشد : « فإذا لم تكن
للأشياء أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى بها هذا النوع
موجود ، فليس هاهنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره . كما

(٥١) المصدر السابق ص ٢٠٢

(٥٢) تهافت التهافت ص ٨٤

(٥٣) المصدر السابق ص ١١٥

(٥٤) المصدر السابق ص ١٠٧

(٥٥) المصدر السابق ص ٨٥

أنه لو لم يكن هاهنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة ، لم تكن هنالك صناعة أصلا ، ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع . وأى حكمة كانت تكون في الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق أو بغير عضو ، حتى يكون الابصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف . وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذى سمي به نفسه حكيما « (٥٦) » .

ومرد ذلك أن الطبيعة لا تفعل فعلا باطلا (٥٧) ، بل تفعل لمكان شئ من الأشياء والا كان ما يحدث عنها يحدث على الأقل لا على الأكثر (٥٨) ، بل أن الصناعة يجب أن تفعل جميع ما تفعله من أجل غرض واحد وغاية واحدة (٥٩) فالوجودات التى وجودها في الترتيب وحسن النظام ، اذا عدت ترتيبها لم يوجد لها الفعل الخاص بها (٦٠) . واذا كان لكل شئ خاصية معينة على أساسها يفعل فعلا معيناً ، فان هذه الخاصية تقوم على الأسباب الغائية .

واذا سأل سائل : لم اختار صانع مصنوعا ما في كمية أو كيفية دون سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه ، فان من الخطأ اجابة هؤلاء بالقول بأن ذلك ليس لحكمة أو عبرة في المصنوع ، وأن الأمور كلها متساوية في غاية ذلك المصنوع الذى صنعه الصانع من أجله ، أى من أجل فعله الذى هو الغاية . إذ كل مصنوع ما انما يفعل من أجل شئ ما . وذلك الشئ لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع الا وهو مقدره بكمية محدودة (٦١) .

ولو كان أى موضوع اتفق يقتضى أى فعل اتفق ، لما كانت هاهنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات ، ولما كانت هاهنا صناعة

(٥٦) منامج الايلة ص ١٤٥

(٥٧) تلخيص السباع الطبيعى ص ٩٤

(٥٨) المصدر السابق ص ١٧

(٥٩) تلخيص كتاب الفهرز ص ٢١٣

(٦٠) المصدر السابق ص ٢١٣

(٦١) تهافت التهافت ص ١٠٢

أضلا ، ولكانت ككثيلات المصنوعات . وكيفياتها راجعة الى هوى الصانع ،
وكان كل انسان صانعا (١٣) .

فكل ما في العالم انما هو لحكمة . والحكمة الصناعية انما فهمها
العقل من الحكمة الطبيعية . واذا كان العالم مصنوعا واحدا في غاية
الحكمة ، فان هذا يؤدي الى القول بأن هاهنا ضرورة حكيم واحد ، هو
الذي افتقرت اليه السموات والأرض ومن فيهما . اذ لا يستطيع أحد
جعل المصنوع من الحكمة المعجبية علة نفسه (١٤) .

فلأبد من التسليم اذن بوجود ضرورة وحكمة في فعل كل موجود .
ولا بد أيضا من الارتقا ع من هذا الى الايمان بوجود خالق حكيم ، دون
أن يؤدي هذا الايمان الى نفى الضرورة والحكمة في الأشياء ، بأن يجب
المربط بين المفكرتين برباط وثيق حتى لا نقع في المذاهب الدهرية التي
طلعت بها آراء الاشاعرة من بعض الوجوه . اذ أنهم حين يجحدون
بوجود ضائعتهم ، فانهم يفتلهم من أحسن بمصنوعات . ولم يعترف أنها
مصنوعات ، بل نسب ما رأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والأمر الذي
يحدث من ذاته (١٥) . فمتى وقعنا الأسباب والمسببات ، لم يكن هاهنا
شيء يرد به على القائلين بالاتفاق ، أعني الذين يقولون لاصانع هاهنا ،
وانما جميع ما يحدث في هذا العالم انما هو عن الأسباب اللادية ، لأن
أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق ، منه أن يقع عن فاعل مختار .
وذلك أنه اذا قال الأشعري أن وجود أحد الجائزين أو الجائزات دالة
على أن هاهنا مخصصا فاعلا ، كان لأولئك أن يقولوا أن وجود الموجودات
على أحد الحالتين أو الحالتين هو عن الاتفاق (١٦) .

ومعنى هذا أن لاشاعرة قدة غفلوا فيما يرى ابن رشد عن الأخطاء
التي تدخل على أقوالهم السالفة من نفى الحكمة عن الصانع ، أو دخول
السبب الاتفاقى في الموجودات . افاذا فعلت الارادة شيئا من الأشياء

(١٢) المصدر السابق ص ١٠٢

(١٣) المصدر السابق ص ١٠٢

(١٤) منابع الاثلة ص ١٥٤

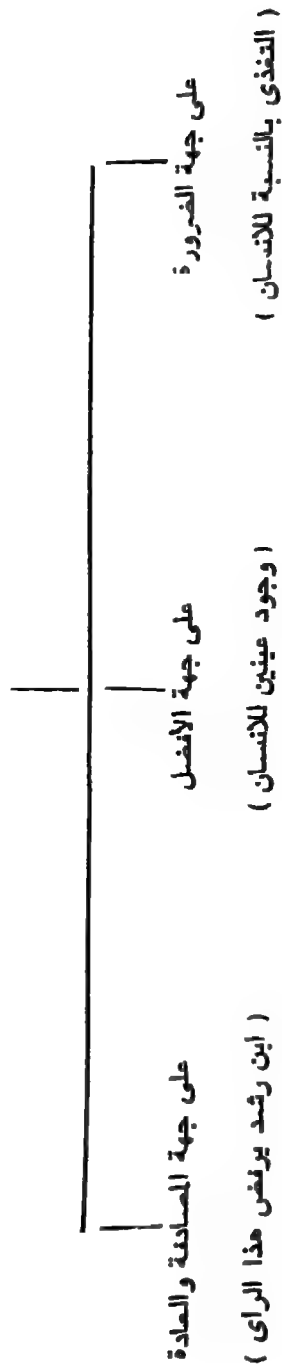
(١٥) المصدر السابق ص ٢٠٠ - ٢٠١

لا لمكان غاية من الغايات ، فان هذا يؤدي الى أن يكون هذا الفعل عبثا ومنسويا الى الاتفاق . « ونو علموا أنه يجب من جهة النظام الموجود في الأفعال الطبيعية أن تكون موجودة عن صانع عالم ، والا كان النظام فيها بالاتفاق ، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة ، فينكروا جندا من جنود الله تعالى التي سخرها لايجاد موجودات باذنه تعالى ولحفظها . فالله قد أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج ، وهي الأجرام السماوية ، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات ، وهي النفوس والقوى الطبيعية ، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة » (١١) .

واذا قال الأشاعرة ان الله أجرى العادة بهذه الأسباب ، وأنه ليس لها تأثير في المسببات ، فان هذا القول فيما يذهب ابن رشد يعد بعيدا جدا عن مقتضى الحكمة بل انه مبطل لها . دليل هذا أن المسببات اذا كان لا يمكن وجودها بأسباب غير الأسباب التي تسببها أصلا ، فإلى حكمة في وجودها عن هذه الأسباب ؟ (١٢) (راجع شغل رقم ٦٠) .

ونود الإشارة الى أن ابن رشد اذا كان قد نقد الإشاعرة نقدا متعمدا الجوانب ، فإنه قد نقد أيضا ، الغزالي ، إذ أن الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة على وجه الخصوص قد نقد الضرورة بين الأسباب والمسببات كما قال بفكرة العيادة لتفسير العلاقات بين الأسباب والمسببات . أما ابن رشد فنقد ذهب الى أنه لا بد من نفى القول بالعادة يقول فيلسوفنا : « فلا أدري ما يريدون باسم العادة ، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات ، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة ، فان العادة ملكية يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر ، والله يقول : « ولن نجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا » وأن أرادوا أنها

العلاقة بين المسببات والأسباب



(شكل رقم ٦)

للموجودات، فالعادة لا تكون الا لذى نفس، وان كانت في غير ذى نفس فهي في الحقيقة طبيعة . وهذا غير ممكن ، أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشيء اما ضروريا ، واما أكثريا واما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فان هذه ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبيعه ، وبه صار العقل عقلا » (٦٨) .

(راجع شكل رقم ٧)

(٦٨) تهافت التهافت ص ١٢٢
ونود أن نشير من جانبنا الى أننا نرفض محاولة الربط بين فكرة العادة عند الغزالي ، وفكرة الينادة عند الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم .
ومن الذين ذهبوا الى هذا الربط ، « ريتان » في كتابه (ابن رشد) ص ٨٩ — ٩٠ ، اذ يقول : « استهل الغزالي هجومه على المذهب العقلى بقده لبدأ السببية ، ولم يقل هيوم أكثر من ذلك إطلاقا . فمن لا تحرك غير حدوث الشيء مع غيره في آن واحد ولا تحرك السببية إطلاقا .
وكذلك « يوسف كرم » في كتابه (العقل والوجود) ص ١٨٠ اذ يقول : « كلام الغزالي عن العادة والسببية صريح كل الصراحة ، لم يقل هيوم أو غيره من المحنئين اصرح منه .
و « الدكتور أبو ريده » في تعليقه على كتاب (دى بور) (تاريخ الفلسفة في الاسلام) ص ٢٨١ ، اذ يقول : « وفي رأى الغزالي في الإسباب والمسببات ما يمكن مقارنته بذهبي هيوم في الموضوع نفسه .
و الدكتور « محمد يوسف موسى » في كتابه (بين الدين والفلسفة) ص ١٩٢ — ١٩٤ اذ يقول : « وبتذكينا ما ذهب الغزالي اليه في هذه المسئلة بما ذهب اليه هيوم من بعده ، أى تلى الارتباط الضرورى بين ما يسمى سببا وبين ما يسمى مسببا .
و « عباسي محمود العقاد » في مقالته : (الإسباب بين الغزالي وابن رشد) مجلة الكتاب ص ١٩٨ — ٢٠٢ اذ يقول : « ان هيوم قال يراى الغزالي بتمه ومعناه .
و « دى حارظ طوقان » في كتابه (مقام العقل عند العرب) ص ١٦٢ اذ يقول : « بلغ الغزالي في تهافت الفلاسفة اسمى حدود الشك ، سبق زعيم الفلاسفة الشكيين « هيوم » بسببية تروين في الرد على نظرية البلية والمعلول .
ويجدر بنا ونحن بصدد معارضة الآراء السابقة كلها ، القول من جانبنا بأن هدف الغزالي لم يكن للوصول الى فكرة العلاقة بين السبب والمسبب عن طريق تفسير تجريبي أو تفسير عقلي . بل هدفه فكرة السببية معنا تالبا . فكل ما فعله الغزالي انما يقتل في دفاعه عن المعج لا أكثر ولا أقل .
معتصما راي الغزالي المتعارض بين مبادئ المنطق اليوناني وبين النقل لم ير بدا من على الأول لكي ينتقد الثاني (مناهج البحث للكتو على سلس النشر ص ١٢٧) .
ولم يكن كتابه من السببية كلام فيلسوف يناقش ويناقش كما يذهب البعض (عباسي العقاد في مقالته عن السببية بين الغزالي وابن رشد — مجلة الكتاب مجلد ٥ عدد ١٩٤٨ — ص ٦٩٢ — ٦٩٤) ، اذ انه لم يلجأ لفكرة المادة الا ليجعل بفعل الأشياء وذو الى الله مبصرة ، وهو الغادر على خرق المبادئ . وكان الغزالي مضطرا الى تسبح

ومعنى هذا كله ان لابد من التسليم بالخصائص الضرورية ، لكل موجود من الموجودات . أما الجواز والامكان وانقلاب فعل الشيء ، فأمور لا يمكن التسليم بها فيما يرى ابن رشد . اذا أن المتكلمين والفراي اذا كانوا يقولون بالعادة ، فان مرد قولهم رغبتهم في الابتعاد عن التسليم بالأسباب النوعية وبالطبيعة النوعية ، على الرغم من أننا اذا نظرنا فيهما أن نلتصم أسباب الأشياء ، وهذا يتنافى مع النظر في طبيعة موجودات أخر ليس بينها اشتراك (٦٩) .

وإذا كان هناك عادة ، فهذه العادة كما يذهب أرسطو — انما توجد في حالة الفضائل التي تنميها العادة وتكملها فينا (٧٠) . وهذا خلاف ما تجده في الأشياء المادية التي لا يمكن بفعل العادة أن تصير خلاف ما هي كائنة (٧١) . « فالحجر الذي هو بالطبع يهوى الى أسفل

المخالفات ، وعلى ضرورة الظواهر الطبيعية ، لكي يمكن له تفسير مخبرات الانبياء ، تفسيراً يتلاءم مع المذهب الذي يتصوره (قضية العلم بين الفرائي وابن رشد ، للدكتور احمد مؤاد الاهواني) . أي أنه ينظر الى المسألة من وجهة نظر الدين مصب .
للمذهب الذي يرى ان العلاقة ليست ضرورية بين العلة والمعلول اتخذ وسيلة لتأمينه ركنين دينيين : الاول أن الله لما كان الموجود بذاته فهو الفاعل الاول ، وليست المخلوقات بتامة شيئاً . والثاني امكان المعجزات ، على حين أن الترابط الضروري بين المسببات والاسباب يقتضى على هذا الامكان . وقد استعمل الفرائي هذين المعنيين ضد الفلاسفة (العقل والوجود ليويسف كرم ص ١٧٩) .

وهذا هو ما يفرق بينه وبين هيوم الذي ينظر الى المسألة محللاً العناصر التي يتألف منها عقلنا ، خاصة مبدأ التنبئية . أي أنه يتخذ العقل البشري فهو قد رأى أن احتمال الاسباب انما هو ذلك الذي يحكم به الانسان بناء على اطرادات سابقة وقعت الحوادث على نفسها . تكا اطرد وقوع الحوادث التي من نوع معين على نفس معين تكونت لدى الانسان « مسادة تبيل به الى توقع نفس هذا الاطراد من جديد . ولما كانت المادة تزداد رسوخاً وتبعثاً بسبب التكرار . فإن الانسان كلما ازداد مشاهدة للوقوع المطرد لعادة معينة على نفس معين ، ازداد مع التكرار يقينا بأن العادة مستتبع على نفس الاطراد في المستقبل كما حدث لها في الماضي B. Russell : History of Western Philosophy P 604 هيوم المذكور زكى

نجيب محمود ص ٨١ — ٨٢ ، المتعلق السوري للدكتور على سلمي النشار ص ٢٥٠ ، وايضا :

A.R. Taylor : The Elements of Metaphysics P. 172. ومننا يثبت عندنا

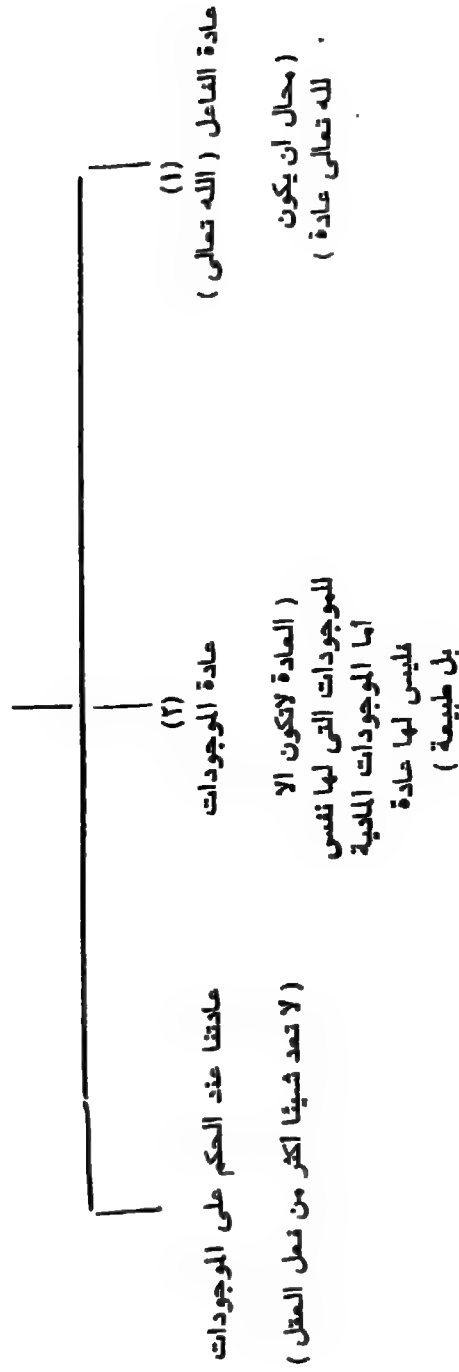
اختلاف منهجيهما أن هيوم يصل الى نتائج لا يمكن أن يوافقه عليها الفرائي فإذا كان الفرائي يؤمن بالمعجزات فإن هيوم ينكر المعجزات أصلاً .

(٦٩) تفسر ما بعد الطبيعة ج ١ ص ١١٤

Aristotle : Ethics B 2'20 (Everyman's library). (٧٠)

Ibid : B 2 (٧١)

احتمالات القول بفكرة العادة عند الغزالي ورفضها



(شكل رقم ٧)

لا يمكنه أن يأخذ عادة الصعود • ولو حاول الفرد أن يجعله يصعد آلاف المخاولات لما استطاع طبيعة على هذه العادة • وكذلك النار لا يمكنها الاتجاه إلى أسفل • ولا يوجد جسم واحد يستطيع أن يفقد خاصيته التي أخذها من الطبيعة لكي يتخذ عادة مخالفة (٧٢) • فإذا اعتبرنا النار مثلاً علة للاحراق ، فمن المحال أن تفعل ضد هذا الفعل إطلاقاً ، لأن علة ما إذا كانت موجودة وباقية فإنها هي بعينها وفي الظروف نفسها لا يمكن إطلاقاً أن تفعل إلا المعلوم بعينه على وفق نظام الطبيعة (٧٣) • أي لا بد أن يكون هناك على وجه الضرورة تناسب بين المعلوم وفعله العلة التي تؤدي بفعلها إلى إنتاج هذا المعلوم حتى يكتسب المعلوم صفات العلة ويحصل على صورتها •

ومعنى هذا أن المتكلمين إذا سلموا بأن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء ، وأنها كذلك عند الفاعل ، وأن أخذ المتقابلين إنما يتخصص بإرادة فاعل لا يحد إرادته ضابط يجري عليه ، سواء على وجه الدوام أو على جهة الأكثر ، فإن هذا يؤدي فيما يفهم ابن رشد إلى كثير من الشناعات ، وهذا ينطبق عليهم كما ينطبق على الغزالي الذي تابعهم (٧٤) وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه • وإذا لم يكن في الموجودات إلا إمكان المتقابلين في حق التقابل ، فليس هاهنا علم ثابت لشيء أصلاً (٧٥) •

وهذا التصريح من جانب ابن رشد يقوم على الضرورة واليقين ، وعلى أساسه تنقد الاعتراضات التي وجهها الغزالي إلى الفلاسفة مؤيداً القول بالجواز والإمكان • فإذا انفصل أبو حامد عن الفلاسفة وقال بأن الله خلق لنا علماً بأن الأشياء الممكنة لا تقع إلا في أوقات مخصوصة ،

(٧٢) Ibid :B 2'26

(٧٣) Aristotle : De generatione Corruptione B 2 ch. 10.

(٧٤) تهافت التهافت ص ١٢٥ وأيضاً :

M. Fakhry : Islamic occasionalism p. 100.

(٧٥) تهافت التهافت ص ١٢٥

ومو يسبب تماماً وقت المعجزة ، فإنه ليس بانفصال صحيح .
وسبب هذا ان العلم المخلوق فينا انما هو ابداء شيء تابع لطبيعة
الموجود (١١) . « فان الصادق هو ان يعتقد في الشيء انه على الحال
التي هو عليها في الوجود . فان كان لنا في هذه امکناات علم ، فلي
الموجودات الممكنة حال هي التي يتعلق بها علمنا ، وذلك اما من قبيل
أنفسها ، أو من قبل الفاعل ، أو من قبل الأمرين ، وهي التي يعبرون
عنها بانعادة . واذا استحال وجود هذه الحال المسماة عادة في الفاعل
الأول ، فلم يبق أن تكون الا في الموجودات ، وهذه التي يعبر عنها
الفلاسفة بالطبيعة » (١٢) . فيلزم إذن أن يقع الموجود على وفق علمه .
فالعلم بقدم زيد مثلا ان وقع الشيء من قبل اعلام الله ، فالسبب في
وقوعه على وفق العلم ليس شيئا أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة
للعلم الأزل (١٣) .

(١٦) المختار السابق ص ١٢٥ . ويرى مبس محمودة المعتاد ان ابن رشد اذا كان يرى
الغزالي بالمسبوبة حين رأى تبدل كلمة الطبيعة بكلمة الله تنقل بنا من الخطأ الى الصواب
فان هذا رأى سفسطائي من ابن رشد . اذا لا فرق بين قول الغزالي أن اقترن المشاهدات عادة ،
وبين قول ابن رشد أن اقترانها طبيعة عند النظر الى الأسباب والمسببات . وهل مجرد القول
بأنها طبيعة بدلا من القول بأنها عادة ، يكسب الأشياء قوة التسبب ثبت لها انشاء للحوادث
واستلزام المشاهدات ! (مقالة : الأسباب بين الغزالي وابن رشد ص ١٦٨ - ٢٠٢) .
ولكن هذا فيما يبدو لنا — بعد خطأ من جانب المعتاد ، نظرا لأن ابن رشد لم يقف عند
حدود الطبيعة ، بل سار بأسبابها الى أقصى كمالها . وقد تبين فيما سبق كيف ربط بين القول
بالأسباب وبين القول بالعقل ، حين رأى ان العقل ادراك الموجودات بأسبابها ، وبهذا يفتقر
عن سائر القوى الحركية ، وان من ربح الأسباب فقد ربح العقل . هذا بالإضافة الى أنه قد
تبين أنه حين اخذ في تحليل فكرة المادة ورأى أنها عاجزة في الحكم على الموجودات ، وأنهما
ليست شيئا أكثر من عمل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلا ، قد وصل من هذا
كله الى وجود الله للكون ولم يقف عند الطبيعة . فوجود الله ضروري للكون ، ولكن هذه
الضرورة لا تعد مبررا لانتقال فعل الأشياء وتغير خصائصها . هذا بالإضافة الى ان العبارة بها
يلزم كل منهما من وراء استخدام لفظ المادة أو لفظ الطبيعة . الأول ينادى بالمادة ليرد
الأسباب كلها الى الله وينتفي الملائكة الضرورية في الكون . والثاني ينادى بالطبيعة ويلهم منها
الخصائص الضرورية والطباع الدائمة . صحيح ان اطلاق لفظ عادة أو اطلاق لفظ طبيعة لا يكسب
الأشياء قوة للتسبب — كما يقول المعتاد — ولكن العبارة — كما قيل — بالمعنى الذي يلزمه كل
منها من وراء اطلاق أى لفظ منها . وهل يرضى الغزالي اذا قلنا ان ما يقصد بالمادة هو أن
العلاقة ضرورية بين السبب ومسببه ، وان الله لا يتدخل في عمل وخصائص الأسباب ومسبباتها ؟
(١٧) تهافت التهافت ص ١٢٥ .

بعد هذا نود القول بأننا لو تأملنا في نقد ابن رشد لآراء المتكلمين وآراء الغزالي الذي تابع المتكلمين في هذا المجال ، وجدنا أن هذا النقد من جانب ابن رشد في هذا الموضع يعد مرتبطاً برأيه في التأويل والطبقات الثلاث . فهو يقول : « وما نسبه الغزالي من الاعتراض على معجزة إبراهيم (٧٩) ، فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام . فان الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع ، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد . وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها ، ولا يتعرض لها بنفي ولا بإبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك . فان المشي على الفضائل الشرعية ضروري عندهم ، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان ، بل هو إنسان عالم (٨٠) . فمن الواجب على كل إنسان أن يسلم بمبادئ الشريعة ، اذ جردها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان . فالذي يجب أن يقال فيها ان مبادئها أمور الهية تفوق العقول الانسانية ، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها (٨١) . فاذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية ، كان فاضلاً باطلاق . فان تعادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها ، فيجب عليه ألا يصرح بذلك التأويل وأن يقول فيه كما قال تعالى : « والراسخون في العلم يقولون آمنا به » هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (٨٢) .

فابن رشد في هذا المجال إذا كان يقر للشرائع بوجود أسمي من الفلسفة أحياناً ، فان هذا الإقرار لا بد منه ، والعبرة بارتباط التأويل

(٧٩) ذهب الغزالي إلى أن الفلاسفة قد انكروا وقوع إبراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق وبقائه آثار ناراً ، وزعموا : أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك بخروجها عن كونها ناراً ، أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام ورده حجراً أو شيئاً لا تؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن (تهافت الفلاسفة ص ٢٢٩) .

(٨٠) تهافت التهافت ص ١٢٤ .

(٨١) المصدر السابق ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٨٢) المصدر السابق ص ١٢٥ .

ينظر العلماء الراسخين في العلم ، الذين لهم الحق في التأويل ، طالما
أن هذا التأويل قائم على منطق البرهان العقلي . وكل الخطأ يكمن في
التحريك ، لأنه ضرر على العامة ، وهم الذين يتوجسه اليهم الشرع
بصفة خاصة .

وإذا كان ابن رشد يقول : « إنه لا ينبغي أن يشك في أن هذه
الموجودات قد يفعل بعضها بعضا ، ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية
بأنفسها في هذا المفاعل ، بل بفاعل من خارج ، فعمله شرط في فعلها ، بل
في وجودها فضلا عن فعلها » (٨٣) فإن هذا القول ان دلنا على شيء ،
فإنما يدلنا على أن ابن رشد رغم نقده للمتكلمين وللغزالي لا ينكر
المعجزات أساسا ، بل يفسرها تفسيراً خاصا به .

فإذا اصطدمننا بالمعجزة ، وجدنا ابن رشد — كما تبين حين دراسته
بعث الرسل يقول بالمعجز المناسب للخاصة والمعجز البراني للعامة .

ان ابن رشد يميز بين المعجز البراني والمعجز الجواني وينكر على
الغزالي تركيزه على المعجز البراني . فإذا كان الغزالي يرى أنه يمكن
أن توجد الكرامة للنار ومع هذا لا تحرق ما يدنو منها ، وإن كان شأنه
أن يحترق إذا دنت منه النار ، فإن ابن رشد يرى أن هذا لا يفتتح بشرط
أن يوجد هنالك شيء ما ، إذا قارن المقطن صابرة غير قابل للاخراق (٨٤) .
ويرتبط بهذا ضرورة وجود وسائط بين التراب مثلا وصورة الانسان ،
فليس من الممكن أن تحل صورة الانسان في التراب مباشرة كما يقول
المتكلمون . « فلا خلافة بين الفلاسفة أن الموجودات التي تشترك في
مادة واحدة ، أن المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل إحدى الصورتين
ومرة تقبل مقابلهما ، كالحال عندهم في صور الأجسام البسيطة الأربعة ،
التي هي النار والهواء والماء والارض . وإنما الخلقة فيما ليس له مادة .

٨٣ المصدر السابق ص ١٢٢ .

٨٤ تهافت التهافت ص ١٢٦ .

مشتركة أو موادها مختلفة ، هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط (٨٥) .

فإذا كان المتكلمون يرون أن صورة الانسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد . فان الفلاسفة على خلاف معهم ، اذ يزون أن هذا غير ممكن . ويقولون : « لو كان هذا ممكنا ، لكانت الحكمة في أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط ، ولكان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم » (٨٦) . فلا بد من الاعتراف بوجود هذه الوسائط ، لأن وجودها هو الذي يحدد مدى التناسب والتقابل بين هذه الصور والمواد .

وإذا كان كل من المتكلمين والفيزالي كما أوضحنا يزون أن الله يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد ، وأن استحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره (٨٧) ، فإنه من الضروري ، القول بأنه لكي نضع الكون في علاقات ضرورية بين علل ومطلوبات ، ينبغي الاعتقاد بأن المتقابلات لا يمكن اجتماعها ولا المتناسبات يمكن افتراقها . وهذا يقوم فيما نرى على افتراض الضرورة التي يسلم بها العقل .

وهذا الاشجاه من جانب ابن رشد لا يعد مطعنا في الدين ، طالما أنه فرق بين المعجز القبراني والمعجز الجواني ، ونادى بالتأويل والفرقة بين الطبقات الثلاث .

ونود الإشارة أيضا إلى أن نقد ابن رشد للمتكلمين والفيزالي يقوم على أساس دواسته المحدث . لفتنـد تبين كيف نعى على المتكلمين قولهم بالاتفاق والامكان ، وأن هذا إن أدى إلى شيء فإنما يؤدي إلى غيما يذهب فيلسوفنا إلى ارتفاع المحمولات الذاتية واختلاط الذات والحدود والاستثناء ، وأن الانسان اذا تصفح الموجودات الكائنة والفسادة رأى أن اختلاف أسمائها إنما هو من قبل اختلاف أفعالها .

(٨٥) المصدر السابق ص ١٢٧ .

(٨٦) المعجز السابق ص ١٢٧ .

(٨٧) نهات الفلسفة ص ١٢٩ .

والحد. (٨٨) يقوم على ماهية الشيء ، ويشتمل على مقدماته أجمع ومن عرف الماهية ، فقد أجاب عن سؤال السائل عن الشيء ما هو ؟ . وهذه الماهية انما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء . ولذلك ينبغي أن يذكر المجيب جميع الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون مجيبا ، وذلك بذكر حده . فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه (٨٩) ولذلك يقول أرسطو : « ان الحد هو القول الدال على ماهية الشيء » (٩٠) ، أى أنه يعرف ماهية الشيء بالأمور الذاتية التى بها قوامه (٩١) .

وهذه الذاتية تميز انشئ عن سائر الأشياء (٩٢) . فالشيء انما يصير هو ما هو بحصول جميع أوصافه الذاتية المشتركة غيتها (٩٣) . وهذه الأوصاف الذاتية موجودة له على جهة الثبات (٩٤) ، بحيث لا يتصور فهم المعنى دون فهمه ، وذلك كاللونىة للسواد وكالجسمية للفرس والشجر (٩٥) . وبذلك نستطيع الوصول الى حقيقة الشيء التى هى خاصيته التى له ، وليست لغيره (٩٦) ، والتى لا يستطيع الوصول اليها بالشيء المعارض ، الذى ليس من الضروري أن يلزم الشيء بل يتصور مفارقتها .

ولا يمكن أن يكون للاسم الواحد غير معنى واحد ، اذ من الخطأ القول بأنه يدل على معانٍ لا نهاية لها ، لأنه يلزم عن ذلك أن لا يوجد

(٨٨) يقول الطوسى في شرحه على الاشارات والتبہات لابن سينا ج ١ ص ١٨٤ : « الحد في اللغة المنع » ، ويقال للحاجز بين الشيئين حد . وحد الشيء طريقه ، وانما يسمى الطرف حدا لأنه يمنع أن يدخل فيه يخرج أو يخرج عنه داخل » . وايضا : المستقصى للغزالي ج ٣ ص ٢٢ (٨٩) معيار العلم ص ١٠٣ ، الاشارات والتبہات من ٢٤٩ - ٢٥٠ ج ١ ص ٤ وشرح الطوسى عليها ص ١٨٤ .

(٩٠) منطق أرسطو ج ٢ - كتاب الطوبى ص ٤٧٤ .

(٩١) تلخيص ما يبعد الطبيعة ص ٤٢ ، وايضا : المستقصى ج ١ ص ١٤ .

(٩٢) دائرة المعارف الاسلامية - مادة حقيقة مجلد ٨ - عدد ١ ص ٣ - كتبها مكتونالد (الترجمة المترتبة) .

(٩٣) المنطق لابن سينا - ١ - المدخل ص ١٧ .

(٩٤) المصدر السابق ص ٩٦ .

(٩٥) محك النظر ص ١٧ .

(٩٦) المستقصى ج ١ ص ٢٢ ، وايضا : شرح التفتاوى على المقائد النسفية ص

للأسماء محدود إطلاقاً (١٧) . لأن ما ليس له طبيعة محدودة لا ينحصر ، وما يدل على ما لا يتحصر لا يدل على شيء (١٨) . فإذا أدرك الفرد شيئاً ما مفرداً ، أمكنه أن يضع اسماً واحداً لهذا الشيء المدرك (١٩) .

وهذا نقول بين بنفسه . « وذلك أن من وضع اسماً يدل على معنى واحد ، فقد فهم أن هاهنا معنى واحداً ومن فهم أن هاهنا معنى واحداً ، أمكنه أن يضع لذلك المعنى اسماً يدل عليه ، وأما من لم يفهم معنى واحداً ، فليس يمكنه أن يضع اسماً أصلاً » (٢٠) .

وإذا كان الحد أنما يوجد بالحقيقة للجوهر . فإنه إذا انتقلت الحدود الدالة على الجوهر كانت الأشياء كلها أعراضاً (٢١) . وإنما يلزم من هذا انتقاء الجوهر ، لأنه إن لم يكن في الشيء صفة ضرورية ، كانت جميع الصفات أعراضاً ، ولم يكن هاهنا صفة جوهرية فترتفع الأمور الضرورية (٢٢) . فهنا ترابط ضروري بين ماهية الشيء وجوهره ، والحد . فإن أحد ما ينطلق عليه اسم الجوهر هو الحد . ولذلك نسميهم الفلاسفة — يقولون إن الحد يعرف جوهر الشيء (٢٣) ، فكل ما عرف ماهية المشار إليه . أحق باسم الجوهر من المشار إليه . إذ من المستحيل أن تكون أواخر الجوهر وأسطقساته ليست بجوهر (٢٤) . فإن الشيء الذي هو سبب لأمر ما آخرى بذلك الأمر الذي هو له سبب . مثلاً ذلك : أن الشيء الذي هو بعينه علة للأشياء الحارة ، هو أحق باسم الحرارة . (٢٥)

(١٧) محك النظر في المنطق ص ١٨ ، وأيضا : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢ .

(١٨) تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٢٥٩ — ٣٦٠ .

(١٩) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٠ .

(٢٠) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٠ .

(٢١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٧٣ .

(٢٢) المصدر السابق ج ١ ص ٣٧٣ .

(٢٣) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤٢ .

(٢٤) المصدر السابق ص ١٢ .

(٢٥) المصدر السابق ص ١٢ .

فالحال يرتبط اذن بمبحث العلة ويؤدي اليه ، فلاننا حين نطلب
علة شيء ما ، فلا بد من ارتباط ذلك الطلب بتعريفه وحده وتمييزه عما
عداه .

...نما نود الإشارة أيضا الى أن تحليل ابن رشد للفقيد الموقف
المتكلمين والغزالي في هذا المجال ، يتصل بدراسته للبرهان فيما يذهب
ابن رشد . فاذا كان البرهان والحد الصحيح يجب أن يكون من الأمور
الضرورية اندائمة ، فبين أنه كما لا يمكن أن يكون علم ولا جهل بل ليس
بضروري ، بل ظن ، كذلك ليس يمكن أن يكون علم للأشياء التي يمكن
أن تكون بحال ، ويمكن أن تكون بخلافه (١٠٦) . اذ من شرط العلم
الحقيقي أن تكون النتيجة ضرورية . ولهذا يجب أن تكون مقدمات
البرهان ضرورية ، أي غير مستحيلة ولا متغيرة (١٠٧) . أي أنه اذا كان
كان واجبا في البرهان أن يكون ضروريا ، فالمقدمات واجب فيها أن تكون
ضرورية (١٠٨) .

وهذا ما يسعى اليه البرهان . « فلاننا نعلم الشيء علما حقيقيا في
الغاية متى علمنا الشيء بالأمر عارض على نحو ما يعلمه السوفسطائيون ،
بل متى علمناه بالخلقة الموجبة ، وعلمنا أنها علقته ، وأنه لا يمكن أن يوجد
يكون تلك العلة (١٠٩) . فمالمنا العلم به وجودا لا يمكن أن يكون على جهة
أخرى (١١٠) . وهذا يرجع الى صدق المقدمة التي تقول : ان كل شيء
يصدق عليه اما الايجاب أو السلب ، فانه لا يلافتها الا
السوفسطائية » (١١٠) .

واذا كان البرهان قياسا يقينيا ، فان هذا القياس التيقني يفيد علم

(١٠٦) تفسير ما بعد الطيعة ج ٢ ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(١٠٧) تلخيص البرهان ص ١٨٠ .

(١٠٨) المصدر السابق ص ١٨٥ .

(١٠٩) المصدر السابق ص ١٨٩ .

(١١٠) منطق أرسطو - تحقيق الدكتور بدوي ج ٢ كتاب التحليلات الثانية (البرهان)

(١١١) تلخيص البرهان ص ١٧٥ .

الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود ، اذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع (١١٣) .

واذا كان القياس البرهاني هو ما شأنه أن يفيد بهذا العلم الحقيقي ، فبين أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة ، وأوائل ، وغير معرونة بعد أوسط ، وأن تكون علة النتيجة بالوجهين معا ، أى علة لعلنا بالنتيجة ، وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه . واذا كانت علة الشيء المنتج نفسه ، فيجب أن تكون مناسبة للأمر الذي يتبين بها فإن هذه الحالة هي حالة العلة مع المعلول (١١٣) .

فمن لا يعلم عن الشيء أنه ضروري بأمر ضروري ، فإنه لا يعلم أنه ضروري بعلة ، لأن علة الأمر الضروري ضرورية (١١٤) .

وهذه العلة فيما يؤكد ابن رشد لا تكون عرضية للشيء ، بل ذاتية وعلى الدوام ، ولكل الشيء دون بعضه . « فأما ما معنى قولنا ان الشيء محمول على جميع الشيء ، فنحنى به متى لم يكن المحمول موجودا لبعض الموضوع ، ولبعض ليس بموجود ، ومتى لم يكن أيضا موجودا في وقت ما ، وفي وقت آخر غير موجود ، بل أن يكون لجميع الموضوع وفي جميع الزمان ، مثلا قولنا ان الانسان حيوان ، فإن أى شىء وضع بأنه انسان فهو يوصف بالحيوانية » (١١٥) .

وبهذا تفترق المعلولات الذاتية عن المعلولات التي تحدث بالاتفاق . « فالمعلولات التي تحدث بالاتفاق اللازمة عنها بالذات ، مثل الموت الذى يتبع الذبح . وأما المعلولات التي لا تتبع عللها الا بالاتفاق وفي الأقل فهي العلل العرضية ، مثل أن يمشى انسان فيحدث برق ، فإنه ليس مشى الانسان علة لوجود البرق ، وانما اتفق ذلك اتفاقا . وليس

(٢٣٢) المصدر السابق ١٧٦ .

(١١٣) المصدر السابق ص ١٧٦ .

(١١٤) المصدر السابق ص ١٨٦ .

(١١٥) المصدر السابق ص ١٨٠ - ١٨١ .

هكذا. حال الموت التابع للذبح ، لأن حدوث الموت عن الذبح ضروري وليس بالاتفاق « (١١٦) » . (راجع شكل رقم ٨)

وهذه الأشياء التي بالاتفاق لا تصلح أن تكون موضع برهان ، وذلك أن الأمر الذي بالاتفاق ليس ضروريا ولا على أكثر الأمر ، لكن يكون خارجا عن هذين . « وأما البرهان فهو على لحد هذين ، وذلك أن كل قياس يكون اما بمقدمات ضرورية ، واما بمقدمات هي على أكثر الأمر . فان كانت المقدمات ضرورية فالنتيجة أيضا ضرورية ، وان كانت على أكثر الأمر فالنتيجة أيضا هذه حالها . ولذلك ان كان ما هو بالاتفاق ليس هو على أكثر الأمر ولا هو ضروري أيضا ، فليس يكون عليه برهان » (١١٧) .

ولهذا لا بد من التفرقة بين العلم والظن . فالعلم يكون على طريق الكلى وبأشياء ضرورية ، والضروري لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه (١١٨) ، أما الظن فشيء غير ثابت (١١٩) . ولا يوجد إنسان يعتقد في ما لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه أن اعتقاده ظن ، لكن يرى أنه يعلم علما . وإذا كان الأمر على حال ، ويمكن أيضا أن يكون بخلافه ، فلا مانع حينئذ أن يظنه ظنا . فاذن مثل هذا الأمر قد يكون عليه ظن ، وأما على العلم الضروري فعلم (١٢٠) .

هذا بالإضافة الى أن البرهان يتعلق بالنتائج الثابتة أبدا ، وفي هذا يكمن معنى الضرورة ، فالضروري هو الشيء الذي هو على حالة ما ولا يمكن أن يكون بخلافها (١٢١) . أي هناك ترابط بين الضروري

(١١٦) المصدر السابق ص ١٨١ ، وأيضا : المدخل لسماعة المنطق لابن طولوس ص ٦٩ - ٧٠ .

(١١٧) منطق أرسطو - تحقيق الدكتور بدوي - الكتاب التحليلات الثانية ص ٢٩٧ وأيضا لتفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ٧٢٧ ، ٧٢٨ .

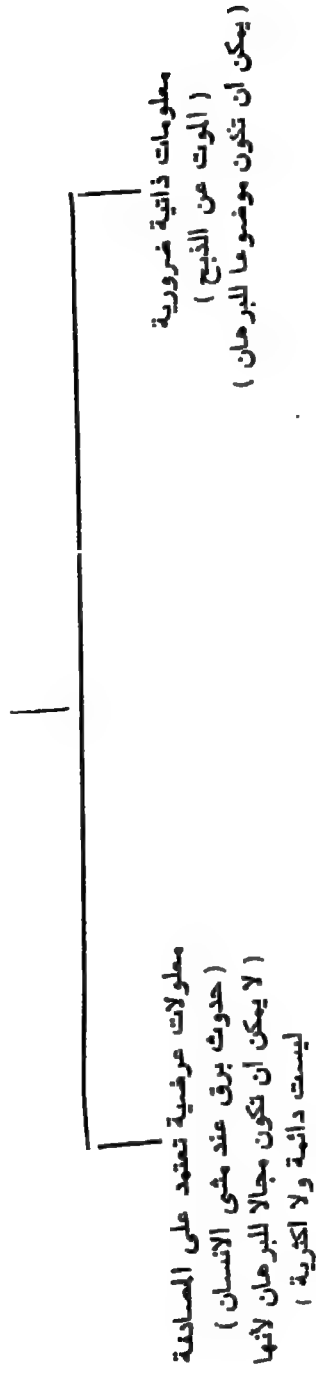
(١١٨) منطق أرسطو كتاب التحليلات الثانية ص ٤٠٢ .

(١١٩) المصدر السابق ص ٤٠٢ .

(١٢٠) المصدر السابق ص ٤٠٣ .

(١٢١) تلخيص البرهان ص ٢١٥ .

نوعا المعلومات وعلاقتها بالبرهان



(شكل رقم ٨)

والجائز : لأن ذلك دائم كلى فهو ضرورى • فان ما لا ضرورة فيه وان
اتفق وقوعه لا يمكن أن يكون متناولا لجميع الأشخاص التى وجدت
والتي ستتوجد مما يمكن أن يوجد (١٣) •

وهذا يذل على ثبات خصائص الأشياء والتي تصدر فى فعلها عن
ضرورة • وهذا يتنافى مع البخت والاتفاق الذى لا يحدث لمكان غاية من
الغايات ولا شئ من الأشياء ولذلك كان حدوثه أقليا ، ولم يكن هذا
السبب معدودا فى الأسباب المطلوبة ولا استعمل حدا أوسط فى
البرهان (١٣) •

بخلاف هذا فباعتبار التى تدور مع معلولاتها وجودا وعدما ، وتوجد
فى كل آن وزمان من ماض وحاضر ومستقبل بصورة لا تتفك عن معلولاتها
فعدم انفكاك المحمول عن الموضوع له • « ففعل الأشياء الموجودة مع
الأشياء الساتئة فى الزمان الماضى والكائنة فى المستقبل واحدة بعينها »
أعنى أنها بعينها سبب للأمور الموجودة فى الزمان المستقبل • وهى التى
تجعل حدودا وسطى فى البراهين • وهذه العلل موجودة مع الأمور
الموجودة وكائنته مع الأشياء الكائنة • فان كانت الكائنة فى الماضى ففى
الماضى ، وان كانت فى المستقبل ففى كائنة فى المستقبل • وذلك أن علّة
الجمود فى الماء هو نقصان الحرارة انذى يجعل حدا أوسط فى وجود
الجمود للماء • فان كانت هذه العلّة موجودة بالفعل ، فان الجمود موجود
للماء بالفعل ، وكان بالقوة فى الزمان المستقبل • وكذلك حال المعلول مع
هذه العلّة ، أعنى أنه أيضا متى وجد المعلول وجدت العلّة ، ان كان فى
الماضى ففى الماضى ، وان كان فى المستقبل ففى المستقبل (١٤) •

وهذا يحاول ابن رشد من زوايا عديدة نقد موقف المتكلمين • وإذا
كان الغزالى قد تابع المتكلمين فى موقف أو أكثر من المواقف التى قالوا
بها ، فان ابن رشد قد وجد أن من واجبه نقد موقف الغزالى أيضا •

(١٢٢) شرح الطوسى على اشارات ابن سينا ج ١ (المنطقيات) ص ٢١٥ •

(١٢٣) تلخيص البرهان ص ٢٢٣ ، وايضا :

(١٢٤) تلخيص البرهان ص ٢٢٣ • Aristotle : Topics A 5, 102 b 4 .

وبعلنا نكون قد لاحظنا مدى الجهد الذى قام به فيلسوفنا ابن رشد
 فى نقده لآراء المتكلمين واتجاههم الذى لا يرتضيه ابن رشد لنفسه . انها
 آراء يعترضها الكثير من الشكوك والاشياء . واتجاههم يرى ابن رشد
 أنه لا بد من تجاوزه واصعود الى البرهان الذى يعد أعلى مراتب اليقين
 لأنه نابع من العقل . واذا وقفنا عند حدود الجدل عند المتكلمين فمعنى
 هذا أننا اخطأنا الطريق الذى يؤدي الى اقناع العامة (الطريق الخطأى)
 كما أن الفلاسفة لا يرتضون لأنفسهم الوقوف عند هذا الاتجاه الكلامى
 لأنه يعد أقل مرتبة من المسالك البرهانية الذى لا بد أن يلتزم به
 الفيلسوف ، واذا خرج عنه فلا مفر من نقده كما يرى ابن رشد ، وعلى
 أساس هذه الفكرة يوجه ابن رشد نقده لفيلسوف مشرقى هو ابن سينا ،
 وهذا هو موضوع الفصل القادم ، وسنرى فيه كيف ينتقل ابن رشد من
 نقده لمفكرين يدخلون فى إطار الدائرة الكلامية ، الى نقد لمفكر يعد
 دافعا أساسا فى الدائرة الفلسفية .

الفصل السادس

موقف ابن رشد النقدي من فلسفة ابن سينا :

- اهتمام ابن رشد بنقد فلسفة ابن سينا .
- التمييز بين آراء أرسطو وآراء ابن سينا .
- أوجه التقاء بين الفلسفة السينية واللسنة الرشدية .
- وقوع ابن سينا في بعض المقدمات الكلامية الجدلية .
- موقف ابن رشد من آراء لابن سينا ومنها :

- ١ - دليل الممكن والواجب .
- ٢ - الفيض أو الصدور .
- ٣ - مبادئ العلم الطبيعي .
- ٤ - القوة الوهمية .

تقديم

إذا كانت الفصول السابقة قد بينت لنا كيف اختلف منهج ابن رشد
 انفسى البرهاني ، عن منهج المتكلمين الجدلي ، فان موضوع هذا
 الفصل تحليل موقف ابن رشد النقدي كفيلسوف من فيلسوف من فلاسفة
 المشرق العربي وهو ابن سينا . انه نقد فيلسوف لفيلسوف . وسيتبين
 لنا كيف اختلف ابن رشد مع ابن سينا في كثير من الآراء التي قال بها
 الفيلسوف المشرقي ، سواء كانت آراء غير جوهرية ، أو كانت آراء
 تتعلق بأساس المشكلات التي بحث فيها كل من الفيلسوفين . ان ابن
 رشد اذا كان قد أنصف ابن سينا ووافق على بعض الآراء التي قال
 بها ، فانه اختلف معه اختلافا جذريا ورئيسيا وجوهريا حول بعض
 الآراء التي قال بها وخاصة تلك الآراء التي تتعلق بتدليل ابن سينا على
 وجود الله تعالى عن طريق التمييز بين الممكن والواجب ، والتي تتعلق
 بذهاب ابن سينا الى القول بالفيض أو الصدور كحل من جانبه للعلاقة
 بين الواحد والكثرة .

« وأما الأقاويل البرهانية ففى كتب القدماء الذين كتبوا فى هذه الأشياء وبخاصة فى كتب الحكيم الأول لما أثبتته فى ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب الى الاسلام ان ألفى له شئ من ذلك ، فان ما اثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية لأنها من مقدمات عامة لخاصة أى خارجة من طبيعة المفهوم عنه » .
 (ابن رشد : تهافت التهافت ص ٨١)

« ومن العدل أن يأتى الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتى لنفسه أعنى أن يجهد نفسه فى طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه فى طلب الحجج لذهبه ، وأن يقبل لهم من الحجج ، النوع الذى يقبله لنفسه »
 (ابن رشد : تهافت التهافت ص ٥٩ - ٦٠)

موقف ابن رشد النقدي من فلسفة ابن سينا

أولا : تمهيد : اهتمام ابن رشد بنقد فلسفة ابن سينا (نقد فيلسوف لفيلسوف) :

عرضنا في الفصول السابقة موقف ابن رشد النقدي من كثير من الآراء التي قال بها المتكلمون من الأشاعرة على وجه الخصوص . وإذا كنا قد ركزنا على الأشاعرة ، فإن سبب ذلك أن ابن رشد اهتم أساسا بنقد آرائهم نظرا لاختلاف المذهب ، واختلاف الآراء أيضا بين هؤلاء الأشاعرة .

أما المعتزلة فإن ابن رشد لم يعرض لآرائهم الا في مواضع قليلة إذا قارناها بالمواضع التي عرض فيها للأشاعرة وفكرهم ، بالإضافة الى أن الدارس لآراء ابن رشد يجد أن بعض آرائه تتفق مع ما انتهى اليه المعتزلة من آراء ، وإن كان منهجه يختلف اختلافا يكاد يكون جذريا عن منهج المعتزلة كما سبق أن أوضحنا .

وإذا كان ابن رشد الذي يعد عددا لدودا للأشاعرة ، قد اهتم بنقد آرائهم في كثير من المجالات التي اهتموا بدراستها ، بل نكاد نقول ، أنه ما من رأي من الآراء التي قال بها الأشاعرة حول المشكلات التي التي بحثوا فيها ، سواء كانت مشكلات يسودها الطابع الالهي ، أو مشكلات تتعرض للجانب الانساني من بعض زواياه ، نقول إذا كان ابن رشد قد اهتم بنقد الأشاعرة نقدا عنيفا شاملا ، فإنه لم يقتصر على ذلك ، بل اهتم أيضا بنقد آراء واتجاهات مفكرين عبروا في آرائهم عن الاتجاه الكلامي الأشعري والاتجاه الصوفي معا كالغزالي ، كما نقد أيضا آراء فلاسفة سبقوه في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا ، وإن كان اهتمامه بنقد آراء ابن سينا ، أكثر من اهتمامه بنقد آراء الفارابي .

وقد يكون سبب ذلك أن ابن سينا هو الفيلسوف الذي ركز الغزالي هجومه عليه . صحيح أن الغزالي يهاجم آراء الفلاسفة ، كما يتضح

من عنوان كتابه «تهافت الفلاسفة» ، ولكن الدارس لهذا الكتاب يجد أن الغزالي يكرر أساسا على نقد آراء ابن سينا ، بل أن الغزالي إذا حكى في كتابه «تهافت الفلاسفة» ، رأيا للفلاسفة ، قبل أن أقوم بنقده وهدمه ، فإنه ينقل هذا الرأي في أغلب الأحيان عن ابن سينا . ومن هنا كان مخطئا - فيما يرى ابن رشد - حين سعى كتابه «تهافت الفلاسفة» وكان الأجدر به أن يسمى كتابه تهافت الفلارابي مثلا أو تهافت ابن سينا وهكذا .

لقد وجد ابن رشد أن الغزالي قد أخطأ حين أخذ عن ابن سينا رأيا أو أكثر من الآراء الفلسفية ، ونسبها إلى الفلاسفة ومنهم أرسطو . ومن هنا وجد ابن رشد أن من واجبه نقد الآراء السيئوية التي يختلف معها ، وحتى يقيز على الأقل بين فلسفة أرسطو من جهة وفلسفة ابن سينا من جهة أخرى ، وهذا ما لم يفعله الغزالي حين استقى آراء أرسطو من خلال ما كتب ابن سينا .

ابن رشد اذن يعلم تماما أن ابن سينا لم يفهم في بعض مواضع فلسفته مذهب أرسطو كما ينبغي أن يكون الفهم ، ولم يدرك بعض أبعاد لفلسفة الأرسطية كما ينبغي أن يكون الإدراك .

بل أن ابن سينا خلط في بعض مواضع من مذهب الفلاسفة بين الفلسفة الأرسطية وفلسفة أفلوطين ، ونسب لأرسطو آراء لم يشارك بها . ولعل سبب ذلك أن ابن سينا وقع في مشكلة كتبت «أثولوجيا أرسطو ظالمين» ، ذلك الكتاب الذي نسب إلى أرسطو خطأ ، في حين أنه يعد أثرا أفلوطينيا لأنه مقتطفات من التاسوعة الرابعة والتاسوعة الخامسة والتاسوعة السادسة من تساعيات أفلوطين .

وما وقع فيه ابن سينا من خطأ ، وقع فيه قبله الفارابي فيلسوف المشرق العربي ، وهذا يتضح من قيامه بالتوفيق بين فلسفة أفلاطون

وفلسفة أرسطو ونسبة آراء لأرسطو لم يقل بها • وكل ذلك نجده في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الالهى وأرسطو » (١) •

أراد ابن رشد نظرا لما وجد من أخطاء عند الفارابي وعند ابن سينا على وجه الخصوص : تخليص فلسفة أرسطو من العناصر التخيلية عليها ، بمعنى أنه يريد أن يقدم مذهب أرسطو الى العالم الاسلامي خاليا من أخطاء بعض الشراح والمفسرين والفلاسفة وتأويلاتهم التي جانبوا فيها الصواب •

والواقع أن نقد ابن رشد لابن سينا لا يقل أهمية عن نقده للغزالي ، بل يعد في الواقع أكثر أهمية من نقده للغزالي ، وخاصة اذا وضعنا في الاعتبار أنه نقد فيلسوف لفيلسوف أما بالنسبة للغزالي ، فانه نقد فيلسوف لمتكلم أشعري صوفي •

ولكننا للأسف الشديد أسرفنا في الكشف عن ردود ابن رشد على الغزالي ، تلك الردود التي تظهر في كتاب تهافت التهافت الذي قام ابن رشد فيه بالرد على كتاب تهافت الفلاسفة ، ولكننا لم نهتم اهتمام كبيرا بتحليل أوجه نقد ابن رشد للفيلسوف ابن سينا •

قلنا ان ابن رشد اذا كان ينقد ابن سينا ، فان الهدف من ذلك لم يكن مجرّد نقد آراء هذا الفيلسوف ، بل ان الهدف أيضا بيان الأخطاء التي وقع فيها خصمه الغزالي الذي اعتمد في أحيان كثيرة على فهم ابن سينا لأرسطو ، ولم يرجع الى مذهب أرسطو من خلال كتبه •

نقول هذا ونؤكد على القول به • واذا شاء الدارس أن يتأكد مما نقوله الآن فعليه المقارنة بين كتاب مقلصد الفلاسفة وكتاب تهافت الفلاسفة للغزالي من جهة وكتاب النجاة ورسالة أضحية في أمر المعاد لابن سينا • وسيتبين له أن الغزالي اعتمد أساسا في فهمه وروايته لآراء أرسطو ، على ما كتبه ابن سينا وذلك في كثير من المواضع •

(١) راجع الفصل الثاني من كتابنا : « ثورة العقل في الفلسفة العربية » من ص ٨١ الى

ابن رشد اذن ينقد الغزالي لاعتماده في فهم أرسطو على ما كتب ابن سينا . وهذا ان دلنا على شيء ، فانما يدلنا على أن ابن رشد طبقا لمنهجه النقدي ، يريد التمييز بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا .

وهذا الاتجاه من جانبه يعد قاعدة منهجية غاية في الدقة ، ويجب أن نلتزم بها ، بمعنى أننا اذا أردنا دراسة آراء فيلسوف ما ، فانه لا مفر من الرجوع الى ما كتبه الفيلسوف نفسه ، ولا نعتمد اعتمادا كلياً على فهم الشراح لهذا الفيلسوف ، بل ان فهم الشراح يجب أن يكون في مرتبة ثانوية لافى المرتبة الأولى .

ان ابن رشد يذهب الى أنه اذا نسب اتهام من الاتهامات الى الفلسفة ، فينبغى أن ينسب الى المصدر الحقيقي الذى كان باعثاً عليه . وهو يقصد بذلك ابن سينا على وجه الخصوص (٢) . اذ أن القصور في الحكمة انما نتج عن أن الغزالي لم ينظر الى رأى أرسطو الا من خلال ابن سينا (٣) .

ابن رشد اذن ينقد ابن سينا في هذا المجال ، لأنه يعرف أن بعض الأخطاء التى وقع فيها الغزالي ، انما كان مصدرها خلطه بين آراء أرسطية وآراء سينية .

بيد أن نقد ابن رشد لم يقتصر على هذا المجال فقط ، بل انه نظرا لحسه النقدي ، ينقد ابن سينا في كثير من آرائه سواء في المجالات الالهية أو المجالات الطبيعية ، كما ينقده في كثير من التفريعات والمواضع الجزئية .

واذا كان ابن رشد لا يدع فرصة تفوت دون أن ينقد فيها هذا انفيلسوف المشرقى ، ويقدم بدحض آرائه (٤) فانه ليس معنى ذلك ،

Dahcm (P : Le Systeme du monde Tome TV p 501, and
E. Renan : Averroes et l'Averroisme p. 89

(٢) ابن رشد : تلهفت التلهفت ص ٦٧ وانثر ايضا : كتابنا : التزمة العقلية في فلسفة
ابن رشد ص ٤٧ - ٤٨ .

E. Renan : Averroes et l'Averroisme p. 58-59. (٤)

أن آراء ابن رشد تختلف في كل المجالات عن الآراء السينوية . صحيح أنه اختلف مع ابن سينا في العديد من الآراء ، ولكننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن فيلسوفنا ابن رشد تتفق بعض آرائه مع الآراء التي سبق لابن سينا أن قال بها .

بل إن ابن رشد في الوقت الذي حرص فيه على نقد ابن سينا ، كان مدافعا عنه ضد الغزالي ، إذا وجد أن الغزالي قد أخطأ في فهم فلسفة ابن سينا .

فاذا رجعنا الى كتاب تهافت التهافت لابن رشد ، وجدنا أن ابن رشد حين كان يقوم بالرد على الغزالي الذي كفر الفلاسفة في رأيهم حول العلم الالهي ، نقول ان ابن رشد من خلال عباراته وتفسيراته لرأي ابن سينا كان مدافعا الى حد كبير عنه .

فهو يقول : ان ابن سينا قد قصد الجمع بين القول بأنه تعالى لا يعلم الا ذاته ، ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الانسان ، اذ كان ذلك العلم هو ذاته ، وذلك بين من قوله ان علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الأشياء هو ذاته ، وان كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه (٥) .

هذه العبارة ان دللتنا على شيء ، فانما تدلنا على أن ابن رشد رغم حرصه على نقد آراء ابن سينا ، الا أنه اذا وجد أن خصمه الغزالي قد أخطأ في فهم مقصود ابن سينا فانه يجد من واجبه بيان حقيقة رأي ابن سينا الذي أخطأ الغزالي في فهمه .

يضاف الى ذلك أن آراء ابن رشد حول مشكلة الخير والشر على سبيل المثال تتفق في أكثر جوانبها مع ما سبق أن قال به ابن سينا .

فاذا رجعنا الى كثير من كتب ابن سينا كالشفاء والنجاة والاشارات والتنبهات وجدنا أن ابن سينا طبقا لمذهبه في التفاؤل ، وأنه ليس في

(٥) تهافت التهافت ص ٨٧ وإنظر أيضا في هذا المعنى ص ١٠٦ من هذا الكتاب .

الامكان أبدع مما كان ، يغيب الخير على الشر ، ويفسر وجود الشرور على أنها تدبيل الأقل لا الأكثرى أو الدائم ، وذلك على العكس من الخيرات التى تمثل الأكثرى . فجميع الأشياء الطبيعية تتجه نحو الغاية والخير بحيث لا يتم عنها شئ جزافا ومصادفة .

وعلى أساس هذه الفكرة فسر ابن سينا وجود الشر فى الموجودات . يقول ابن سينا : « قالشر فى أشخلص الموجودات قليل ، ومع ذلك فإن وجود الشر فى الأشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير ، فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتتفعل فى الغالب ، لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة ، ولو لم تكن النار منها بحيث اذا تأدت بها صدمات الواقعة فى مجرى الكل على الضرورة الى ملاقة رداء رجل ريف ، وجب احتراقه ، لم تكن النار منتفعا بها النفع العام ، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن فى هذه الأشياء انما يكون خيرا بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه ، فافاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب لشر ينذر ، فيكون تركه شرا من ذلك الشر » (٦) .

هذا مايراه ابن سينا ، فاذا قارنا هذا الرأى بما يذهب اليه ابن رشد ، وجدنا تأثرا كبيرا من جانب ابن رشد بابن سينا . إذ أن ابن رشد يرى أن العالم يتجه فى جملة نحو الخير . فالنار مثلا — فيما يقول ابن رشد — قد خلقت لما فيها من قوام الموجودات التى ماكان يصح وجودها لولا وجود النار ، لكن عرض عن طبيعتها أن تقسند بعض الموجودات . واذا ما قارنا بين ما يعرض عنها من الفساد الذى يعد شرا ، وبين ما يعرض عنها من الوجود الذى يعد خيرا ، كان وجودها أفضل من عدمها ، فكانت بذلك خيرا (٧) .

معنى هذا أن ابن رشد فى بعض جوانب فلسفته يتفق مع ابن سينا فى الآراء التى ذهب اليها ، وان كنا نجد اختلافا بين منهج كل

(٦) ابن سينا : الشعاع — الإلهيات — الجزء الثانى ص ٤١٧ — ٤١٨ . وانظر أيضا كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا من ص ١٧٩ حتى ص ١٨٢ .
(٧) ابن رشد : برنامج الاثلة فى عقائد الملة ص ٢٣٧ .

منهما ، موصولة إذا موضعنا في الاعتبار أن ابن سينا — كما سيبين لنا ابن رشد — قد وقع في مقدمات كلامية جدلية .

فلشاركتنا الموجزة الآن الى مشكلة الخير والشر تبين لنا اتفاق الفيلسوفين الى حد كبير . وما يقال عن الخير والشر يقال عن مجالات فلسفية أخرى . فكل منهما يقول بقدوم العالم ، وكل منهما يقول بالخلود النفساني لا الجسماني ، وكل منهما يوحد بين الذات والصفات كما فعل المعتزلة .

هذه جوانب لابد أن نضمها في اعتبارنا قبل أن نكشف عن نقد ابن رشد لبعض الآراء الاسينوية . ويبدو لنا أن ما أدى بابن سينا الى الوقوع في أخطاءها أخذها عليه ابن رشد ، تتمثل أولا في تأثره بمقدمات كلامية وتتمثل ثانيا في تأثره ببعض أبعاد صوفية وخاصة في كتابه الاشارات والتبصيرات وتتمثل ثالثا في نسبته الى أرسطو آراء لم يقل بها ، بل قال بها فلاسفة آخرون كأفلوطين .

هذه أمور ثلاثة يبدو لنا أنها كانت مؤدية الى نقد ابن رشد لابن سينا ، ودليلنا على ذلك أننا لا نجد واحدة منها في مذهب فيلسوفنا ابن رشد .

نوضح ذلك بالقول بأنه في الوقت الذي تأثر فيه فيلسوف المشرق ابن سينا بمقدمات كلامية ، فإن ابن رشد كان على العكس من ذلك متأثرا بمقدمات برهانية ومن هنا اختلف مع الأشاعرة اختلافا كبيرا ، كما سبق أن بينا ذلك في الفصول السابقة .

وإذا كان ابن سينا قد تأثر ببعض الآراء الصوفية (٨) ، فإن ابن رشد — كما سنرى — كان على العكس من ذلك تماما . حريصا على رفض للطريق الصوفي حتى يعلى من شأن العقل . ففرق وفرق كبير بين فيلسوف يؤمن بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وفيلسوف

(٨)راجع العمل الذي كتبناه عن التصوف عند ابن سينا في كتابنا « ثورة العقل في الفلسفة العربية » من ص ١٦٥ الى ص ٢٥٤ وخاصة الجزء المتعلق بأفلاق انصارين وغرائب مقالهم .

يتمحدث في بعض كتبه عن غرائب الأعمال والسحر والطلسمات التي لا تخضع كلها لقوانين العقل وقوانين الوجود .

وإذا كان ابن سينا قد تأثر ببعض الآراء الأفلوطينية ، بحيث مزجها بفلسفة أرسطو فإن ابن رشد كان على العكس من ذلك . أننا لانجد في الفلسفة الرشدية هذا المزج ، أو هذا الخطأ الذي وقع فيه ابن سينا

ثانيا : آراء لابن سينا وموقف ابن رشد منها :

بعد هذا التمهيد الذي بينا فيه أهمية البحث في موقف ابن رشد النقدي من الفلسفة السينيوية ، نود الإشارة الى مجرد نماذج من هذا النقد حتى ندلل على ما سبق أن أشرنا اليه ، وهو أن المنهج النقدي عند فيلسوفنا الأندلسي ، يقوم على أسس حقيقة محددة ، من بينها تعاطفه مع الفلسفة الأرسطية في كثير من المجالات الفلسفية التي بحث فيها ، بالإضافة بطبيعة الحال الى محاولته الانتصار للعقل ، بحيث اذا وجد رأيا من الآراء لا يقوم على أساس عقلي ، فإنه يجد من واجبه الكشف عن الأخطاء والتناقضات الموجودة في هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها ابن سينا وكان فيها مبتعدا عن العقل .

(١) دليل الممكن والواجب :

عدم لنا ابن سينا دليلا على وجود الله تعالى ، هو دليل الممكن والواجب (٩) ، وقد ذهب فيه الى أن كل ممكن الوجود بذاته ، انما يوجد

(٩) يعتقد ابن سينا مملا في كتاب النجاة (القسم الالهي) يحدد فيه معاني الواجب ومعاني الممكن . ويقول في هذا الفصل : ان الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرّض منه محال ، وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرّض منه محال . والواجب الوجود هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو الذي لاشروية فيه بوجه أي لاني وجوده ولاني عدمه . ثم ان الواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته وقد لا يكون بذاته . أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر أي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه . وأما الواجب الوجود لاذاته فهو الذي لو وضع شيء ما ليس هو ، صار واجب الوجود ، مثلا ان الأريمة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين واثنين ، ولكن عند فرض الثلاثة القائمة بالطبع والثبوت المنتملة بالطبع ، أعنى الحرقة والمحترقة .

عن واجب الوجود بذاته ، أى لأبد لممكن الوجود من علة تخرجه من العدم الى الوجود . ولا يجوز أن تكون علته نفسه ، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات ، فيجب أن تكون علته غيره (١٠) .

ونود أن نشير الى أن فيلسوفنا ابن سينا قد توصل الى دنيته بالمذهب الى ان الامور التى تدخل فى الوجود تحتل فى العقل الانقسام الى قسمين ، فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، اذ من الظاهر أنه لا يمتنع أينما وجوده ، والا لم يدخل فى الوجود ، وهذا الشيء هو فى حيز الامكان ، ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده .

فواجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته . ولا يمكن أن يكون وجوده مكافئاً لوجود آخر ، فيكون كل واحد منهما مساوياً للآخر ويتلا زمان .

ان واجب الوجود ، على العكس من ممكن الوجود ، يعد الموجود الذى متى فرض غير موجود ، عرض عنه محال . أما ممكن الوجود — كما سبق أن أشرنا — فهو الذى متى فرض موجوداً أو غير موجود لم يعرض عنه محال ، أى أن الممكن ما يستوى وجوده وعدمه ، والواجب هو الضرورى الوجود الذى يترتب على عدمه ، عدم كل موجود (١١) .

فما يجب بغيره لا بد أن يكون وجوده بالذات متأخراً عن وجود ذلك التميز ومتوقفاً عليه (١٢) . اذ لكل ممكن الوجود بذاته علة فى وجوده أقدم منه ، لأن علته أقدم فى الوجود بالذات من المعلول .

ان واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء فى ماهية ذلك الشيء .

(١٠) الالهيات من الشفاء لابن سينا جزء ١ ص ٣٧ ، والنجاة لابن سينا (قسم الايهيات) ص ٢٢٨ ، المعبر فى الحكمة للبغدادي جزء ٢ ص ٢٢ ، الاشارات والتنبيهات (القسم الالهي) ص ٤٧٣ — ٤٨٧ ، تعليق د . محمد ثابت الفندى على مادة ابن سينا بدائرة المعارف الاسلامية — مجلد ١ عدد ١ ص ٢٠٨ ، O' leary : Arabic thought and its place in history P. 178 , E. gilson : History of Christian philosophy P. 207 .
(١١) ابن سينا : الشفاء (الايهيات) جزء ١ ص ٣٧ ، النجاة (القسم الالهي) ص ٢٢٨ .
(١٢) رسالة العروس لابن سينا — مجلة الكتاب — مجلد ١١ شهر ابريل سنة ٥٢ ص النجاة ص ٢٢٧ .

لأن ماهية كل ما سواء تقتضى إمكان الوجود (١٢) • فهو لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسى ولا نوعى ، فلا يحتاج إذن الى أن يفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى : بل هو منفصل بذاته ، فذاته ليس لها حد ، إذ ليس لها جنس ولا فصل ، ولا تنقسم في المعنى في الكم (١٤) •

وهذه الصفات نشأت عن تحليل معانى الممكن والموجب • فإن كل وجود للشيء إما واجب وأما غير واجب • فالواجب هو الذى يكون له دائماً • وكل ممكن الوجود بذاته لا يخلو في وجوده أما أن يكون عن ذاته أو عن غيره ، أو لا عن ذاته ولا عن غيره ، وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره ، فليس له وجود • وليس لممكن الوجود بذاته وجود عن ذاته ، والا وجبت ذاته عن ذاته ، فوجوده إذن عن غيره ، ووجوده عن غيره معنى غير موجود في نفسه (١٥) •

فغلا شك أن هنا وجوداً • وكل وجود إما واجب أو ممكن • فإن كان واجباً ، صح وجود الواجب وهو المطلوب • وإن كان ممكناً ، فهذا الممكن ينتهى وجوده الى واجب الوجود (١٦) • أى أن كل موجود إما أن يتعلق بوجوده بغير ذاته بحيث لو قدر عدم ذلك الغير انعدمت ذاته ، وأما أن لا تتعلق ذاته بغيره ألبتة ، بل لو قدر عدم كل غير له ، لم يلزم عدمه ، بل ذاته كافية لذاته • والأول هو الممكن والثانى هو الواجب (١٧) •

فما حقه في نفسه الامكان ، لا يصير موجوداً من ذاته • إذ ليس وجوده عن ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن • فإن صار أحدهما

(١٢) الاشارات والتنبيهات ص ٤٧٧ ، ميون الحكمة ص ٥١ وايضا للنجاة ص ٢٢٠ •
 (١٤) الاشارات والتنبيهات القسم الالى ص ٤٧٢ - ٤٨٧ ، معالم أصول الدين للرازي ص ١٢ - ١٤ وايضا : الرسالة النيروزية ص ٢٠٣ - ٢٠٤ ، رسائل في الحكمة لابن سينا ص ٩٤ •
 (١٥) ميون الحكمة لابن سينا ٤٨ - ٤٩ •
 (١٦) النجاة ص ٢٢٥ •

(١٧) • بمحمد الفلاسفة للرازي ص ٥٢ - ٥٤ ، معيار العلم للرازي ص ٢٤٣ - ٢٤٧ •
 شرح الغزالي على المعاني النسفية ص ٢٠٢ - ٢٠٣ ، التعريفات للرجزاني ص ٢٢٢ •
 محمل انكار المتكلمين والمتأخرين للرازي ص ١٠٨ ، المسائل الخمسون في أصول الكلام للرازي ، ص ٢٧ - ٢٩ ، الأريغون للرازي ص ٨٢ - ٨٦ وايضا : الطبيعة وما بعد الطبيعة ليوسف كرم ص ١٥١ - ١٥٢ •

أولى ، فالحضور شيء أو غيبته • فوجود كل ممكن هو عن غيره ^(١٨) ، ولا يمكن أن يمر ذلك الى غير نهاية لا متناهي الدور والتسلسل ، بل لا بد من الانتهاء الى علة أولى بالاطلاق ما هيته عين وجودها • وهذه العلة لا نستطيع أن نتمثلها معدومة ، لأن ماهيتها الوجود نفسه ، ولأنها مبدأ كل موجود • فالتمييز بين ماهية الشيء ووجوده يؤدي الى التمييز بين الممكن والواجب ^(١٩) •

ولاشك أن هذا الدليل الذي تأثر فيه ابن سينا بالفارابي ، يعتمد على تحليل معاني الممكن والواجب والفرقة بينهما ، بمعنى أن العالم كان في مرحلة الامكان قبل أن يوجد ، وإذا وجد صار واجب الوجود بغيره ، أما الله فهو واجب الوجود بذاته • (راجع شكل رقم ٩) وهكذا حاول ابن سينا أن يقيم عليه الذات الانهية على أساس تفرقه بين الممكن والواجب ^(٢٠) •

هذه هي الفكرة التي يعتمد عليها ابن سينا • أما ابن رشد فانه بناء على المنهج النقدي الذي يسير عليه ، يهتم بالكشف عن أوجه النقص في هذا الدليل •

نقد عرض ابن رشد لدليل ابن سينا في كثير من كتبه المؤلفة والشارحة ، وذلك قبل أن ينتقل الى نقده •

وبين لنا ابن رشد أن دليل ابن سينا يتفق مع مقدمة الجويني المفكر الأشعري القائلة بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يجوز مثلا أن يكون أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه ^(٢١) • ومرد ذلك ذهابه الى أن كل موجود ما سوى الفاعل

(١٨) الاشارات والتبهيئات لابن سينا ج ٣ (الايهات) ص ٤٤٧ - ٤٤٩ •

(١٩) تعليق الدكتور محمد ثابت اللندي على مادة ابن سينا ص ٢٠٨ - دائرة المعارف

الاسلامية - الترجمة العربية مجلد ١ عدد ٤ •

E. Renan : Averroes et l'Averroisme P. 89. (٢٠)

(٢١) ابن رشد : مناهج الأئمة في مقصد الملة ص ١٤٤ •

إذا اعتبر بذاته ، ممتنع وجابر ويؤيد هذه الجائزات بصنفين : تصنف جائز باعتبار فاعله ، وصنف واجب باعتبار فاعله يمكن باعتبار ذاته ، والواجب بجميع الجيات هو الفاعل الأول (٢٢) .

ابن رشد اذن يبين لنا كيف يتفق هذا الدليل في بعض جوانبه مع دليل المتكلمين (٢٣) . فهو يذهب في تهافت التهافت الى أن المتكلمين يرون أنه من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم الى ممكن وضروري ، كما يتنوع أن الممكن يجب أن يكون له فاعل ، وأن العالم بأسره ليسا كان ممكناً فلا بد أن يكون الفاعل له واجب الوجود (٢٤) .

وهذا الاعتقاد وإن كان قولاً جيداً ليس فيه تكذيب قطعاً يقول ابن رشد (٢٥) : إلا أن الخطأ يكمن في قولهم بأن العالم بجابر لا يعد ممكناً فان هذا ليس معروفاً بنفسه (٢٦) .

ونود أن نشير الى أن فيلسوفنا ابن رشد يبين لهذا أن هذا الدليل دليل الممكن والواجب ، لم يقل به الفلاسفة القدماء ، بل ابن ابن سينا هو أول ما نقله عن الفلاسفة على أنه طريق أفضل من طريق القدماء (٢٧) ، اذ زعم أنه نشأ عن تحليل جوهر الموجود ، أما طريق القدماء فقد نشأت عن تحليل الأعراض التابعة للمبدأ الأول ، وأعني بهذا أنه إذا كان قد استدل على وجود واجب الوجود من تحليل طبيعة الممكن والواجب والفرقة بينهما ، فان القدماء حاولوا اثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ للكل ، من أمور متأخرة وهي الحوادث والزمان (٢٨) .

وإذا كان ابن سينا قد أراد تعميم هذه القضية ، وجعل المفهوم من

(٢٢) المصدر السابق ص ١٤٥ - ١٤٦ ، وايضاً : تهافت التهافت ص ٧٢ .

(٢٣) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٢ . ويقول ابن رشد : ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد المعتزلة قبل الانشاعرة .

(٢٤) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٢ .

(٢٥) ابن رشد : المصدر السابق ص ٧٢ .

(٢٦) ابن رشد : المصدر السابق ص ٧٢ .

(٢٧) تهافت التهافت ص ٧٢ .

(٢٨) المصدر السابق ص ١٠٣ .

اقسام الموجودات عند ابن سينا



(شكل رقم ٩)

الممكن ما له علة ، فإن القسمة لا تنتهي به الى ما أراد ، اذ قسمة الموجود
أولا الى ما له علة ، والى ما لا علة له ، ليس معروفا بنفسه (٣) ، أى
ليس واضحا ولا يقينيا . فان فهمنا منه الممكن الحقيقي ، أمضى الى
ممکن ضرورى ، ولم يفض الى ضرورى لا علة له ، وان فهمنا من الممكن
ما له علة ، وهو ضرورى ، لم يلزم عن ذلك أن ما له علة فله علة ، وأمكن
أن يضح أن تلك لها علة ، وأن ذلك الى غير نهاية ، فلا ينتهى الأمر الى
موجود لا علة له ، وهو ما يطلق عليه « واجب الوجود » .

فيجب ألا نفهم من الممكن الذى وضعه بازاء ما لا علة له ، الممكن
الحقيقى . إذ أن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلة فيها الى
غير نهاية ، واذا أراد بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية ، فانه
لا يثبت بعد ، كون ذلك مستحيلا بالوجه الذى تبين فى الموجودات الممكنة
بالحقيقة ، ولا يتبين أيضا أن هاهنا ضروريا يحتاج الى علة فلا بد أن
ينتهى الأمر الى ضرورى بغير علة (٣) .

فدليل ابن سينا اذا أريد له أن يخرج مخرج برهان ، لابد أن يكون
على هذه الصورة : الموجودات الممكنة لابد لها من علة تتقدم عليها . فان
كانت العلة ممكنة لزم أن يكون لها علة ، ومر الى غير نهاية ، وان لم يكن
هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة ، وذلك مستحيل . فلا بد أن ينتهى
الأمر الى علة ضرورية . فإذا انتهى الأمر الى علة ضرورية لم تخل أن
تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب . فان كانت بسبب سئل أيضا عن
تلك السبب ، فاما أن تمر الأسباب الى غير نهاية فيلزم أن يوجد بغير
سبب ما وضع أنه موجود بسبب ، وذلك محال ، وأما أن ينتهى الأمر
الى سبب ضرورى بلا سبب ، أى بنفسه ، وهذا هو واجب الوجود
ضرورة (٣) .

(٢٩) المصدر السابق ص ٧٢

(٣٠) المصدر السابق ص ٧٢ وايضا :

M. Allard : Le rationalisme d'averroes, p. 45.

(٣١) تهافت التهافت ص ٧٢

فخروج الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها من القوة الى الفعل يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل ، أى فاعلاً يحركها ويخرجها من القوة الى الفعل . وهذا المخرج لا يمكن أن يكون من طبيعة الممكن ، إلا سألنا عن مخرج هذا المخرج ، وتبقى دائماً طبيعة الأسباب الممكنة المادية الى غير نهاية . فانه اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها ، وكل واحد منها ممكن ، وجب ضرورة أن يكون الموجب لها أغنى الذى يقتضى لها الدوام ، شيئاً واجباً في جوهره . اذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور فيها الى غير نهاية ، أى الأشياء الممكنة في جوهرها . فانه لو وجد وقت تالش فيه متحرك أصلاً لمسا كان هذا سبيلاً الى حدوث الحركة . وانما يجب أن يتصل الوجود بالواجب بالواجب ، وذلك أن يلحق الوجود الحادث تغيراً بواسطة الحركة التى هى من جهة قديمة ومن جهة خالصة . والمحرك بهذه الحركة هو ما معنى به ابن سينا واجب الوجود بغيره (٣١) .

والواجب من غيره لابد أن يكون جسماً متحركاً على الدوام . وهذه الحركة أمكن أن يوجد المحدث في جوهره والواجب عن الأثرى . وذلك بالقرب من الشئ بكرة اليد بكرة . كما يعرض للموجودات الكائنة المتأهدة بهم الأجرام السماوية .

ومتنوناً كان لهذا بالحركة واجباً في الجوهر . ممكنة في الحركة المكانية ، ونجبا ضرورة أن يتصل الأمر المتأهدة بالواجب الوجود بإطلاق ، أى ليس عليه إمكان إطلاقه . لا في الجوهر ولا المكان ، وأن يكون بما هذه صفة بنسبة ضرورة . لأنه إذا كان متحركاً كان ممكناً لا واجباً ، ولما احتاج الى الحاجة للوجود (٣٢) .

فمصدره ابن سينا فيما يرى ابن رشد ، ذهابة الى أن واجب الوجود من غيره ممكن الوجود من ذاته ، والممكن يحتاج الى واجب . وهذه الزيادة تعتبر فضلاً وخطأ . ومرد ذلك أن الواجب كقيما مرس

ليس فيها إمكان، أصلاً، ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة، ويقال في تلك الطبيعة أنها ممكنة من جهة واجبة من جهة . « فالواجب ليس فيه إمكان أصلاً لأن الممكن ينقيض الواجب ، وإنما الذي يمكن أن يوجد ، شيء واجب من جهة طبيعة ما ، ممكن من جهة طبيعة أخرى » (٣٤) .

ومفكرة الحد الأوسط في المنطق تدل على قول ابن رشد بهذه الفكرة . إذ « سبب علة الأشياء التي لا يمكن أن تكون بنوع آخر هو الحد الأوسط الذي يوجد في القياس الذي ينتجها وذلك أنه أن كان الحد الأوسط من طبيعة الممكن ، كان ذلك الشيء من طبيعة الممكن . وإن كان من طبيعة الضروري ، كان ذلك الشيء من طبيعة الضروري » (٣٥) .
فهذا هو ما يؤدي إلى تأييد القول بأنه لا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة . ويقال في تلك الطبيعة أنها ممكنة من جهة واجبة من جهة .

والمتقارن بين مفكرة ابن سينا ومفكرة الأشاعرة (٣٦) ، يجد أن ابن رشد كان على حق تماماً حين ذهب إلى أن ابن سينا قد جرى التكلّمين (٣٧) ، طالما أنه يصحّ العالم في مقولة الامكان أو الاحتمال (٣٨) ، وتصور لأرضائهم تقسيمه بين الممكن والواجب ووضع العالم في صنف الممكن ، واقتراض إمكان كون العالم على غير ما هو عليه (٣٩) .

مبتدأ في سبيلنا

(٣٤) المصدر السابق ص ١٨ . ونود أن نشير إلى أن جدر الدين الرازي إذا كان في تدليله على وجود الله يستند أيضاً إلى فكرة الممكن والواجب ، إلا أننا نجد لديه ابتكاراً آخر بالاعتماد على هذه الفكرة . يمكن الرجوع إلى الأشعر الأربعة للرازي . وإن شرحه على الهيئات الثمانية . كما يمكن الرجوع إلى بحث حديث كتبه البصيرة في فكري من اللاهيات عند جدر الدين الرازي وتقدمت به للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية الآداب - جامعة القاهرة .

(٣٥) نفس المصدر السابق ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

(٣٦) مقاصد الفلاسفة للرازي ص ٥٢ - ٥٤ ، بحار العلم للرازي ص ٢٤٢ - ٢٤٧ .
نحصل أفكار المتكلمين والمتأخرين لفكر الدين الرازي ص ١٠٨ وأيضاً : الأيون في أصول الدين لفكر الدين الرازي ص ٨٢ - ٨٦ .

(٣٧) دائرة المعارف الإسلامية - مادة ابن رشد لكارادي نو - تعليق د. جميل صليبا -
الترجمة العربية مجلد ١ عند ٢ ص ١٧٠ وأيضاً : مؤلفات حريح العقول لصحيح القول لابن

تيمية جزء ٢ ص ٢٢٧

Leon gauthier : La Philosophie Musulmane P. 50.

E. Renan : Averroes et l'Averroïsme P. 101.

(٣٨) (٣٩)

بل أن تقسيم ابن سينا - متايما في ذلك للأشاعرة وللغاربي -
للموجودات الى ممكن الوجود وواجب الوجود ، وفهمه للممكن على أنه
ما له علة وللواجب ما ليس له علة ، لا يؤدي به - فيما يقول ان رشد (٤٠)
الى البرهنة على امتناع وجود علل لانهاية لها ، اذ يترتب على
وجودها غير متناهية أن يكون من الموجودات التي لا علة لها ، فتكون من
جنس واجب الوجود .

ان قول ابن سينا القائم على تحليل فكرة الممكن والواجب ، يعد -
فيما يرى ابن رشد - قولا في غاية السقوط ، وذلك أن الممكن في ذاته وفي
جوهره لا يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله الا لو انقلبت طبيعة الممكن
الى طبيعة الضروري . فان قيل انما يعنى قولنا ممكنا باعتبار ذاته ، أى
متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو ، قلنا ان هذا الارتفاع مستحيل (٤١) .
وهكذا يحاول فيلسوفنا اثارة الشكوك والاعتراضات وأوجه
النقد على دليل ابن سينا مقيما نقده على تمسكه بالعقل وعلى تأثره
بأرسطو ، بالإضافة الى أنه يريد أن يجنب الفلسفة الطريق الكلامي
الجدلي لأنه لا يلتقى والطريق البرهاني الذي يعتبره ابن رشد أسمى
صور اليقين .

والواقع فيما نرى من جانبنا أن ابن سينا رغم تمييزه في كتبه
المنطقية بين الطريق البرهاني الفلسفي والطريق الجدلي الكلامي ،
ورفعه الطريق الأول على الطريق الثاني ، الا أنه تأثر بكثير من المقدمات
الكلامية في بعض جوانب فلسفته ، ومنها مقدمات الأشاعرة ، كما كشف
عن ذلك ابن رشد . وقد يكون تأثر ابن سينا ببعض المقدمات الكلامية
الأشعرية هو الذي أدى به الى دفاعه في بعض كتبه عن قليل من أبعاد
التجربة الصوفية ، وخاصة اذا وضعنا في الاعتبار أن هناك نقاط التقاء
عديدة بين الفكر الأشعري والفكر الصوفي ، تماما كما نقول ان هناك
نقاط التقاء بين الفكر الاعتزالي والفكر الفلسفي .

(٤٠) تهافت التهافت ص ٧٢ وايضا :

M. Allard : La Ration alisme d'averroes p 45

(٤١) مناهج الادلة ص ١٤٦

وإذا كنا قد ذكرنا أن من معالم وعناصر المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، تأثره بأرسطو ، فإن هذا يتضح للدارس لنقد ابن رشد لدليل ابن سينا ، إذ أن مغزى هذا النقد هو أنه لا يجد عند أرسطو دليلا على وجود الله يقوم على فكرة الممكن والواجب . صحيح أن فكرتي القوة والفعل عند أرسطو وانتقال الشيء من مرحلة الوجود بالقوة الى مرحلة الوجود بالفعل ، قد نجد بينها وبين فكرتي الممكن والواجب نوعا من التشابه ، ولكن الأساس غير الأساس ، والتصور غير التصور ، والا كيف نفسر نقاط الالتقاء بين اعتماد ابن سينا وقبله الفارابي على تحليل فكرتي الممكن والواجب والواجب وبين الوقوع في التيار الأشعري^(٤٢) ، وكيف نفسر أيضا قول أرسطو بقدوم العالم اعتمادا على فكرة القوة والفعل وقول الأشاعرة بحدوث العالم .

إن هذا التمييز بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب ، يعد من بعض زواياه — كما سبق أن أشرنا منذ قليل — تأثرا بالمقدمة الكلامية التي تقول بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . وهذا ما أدى بالأشاعرة والغزالي أيضا الى القول بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد غير ضرورية ، أي لا نجد ضرورة مثلا بين النار والاحتراق ، بل من الجائز أن تؤدي النار الى البرودة وهكذا^(٤٣) .

والدليل على أن أساس فكرة الأشاعرة (الواجب والممكن) غير أساس الفكرة الأرسطية (القوة والفعل) هو أن تصور الأشاعرة للعلاقة بين القوة والفعل يختلف عن تصور أرسطو .

نوضح ذلك بالقول بأن تحليل فكرة الممكن والواجب يمكن أن تؤدي الى أن القوة عند الفعل فقط وليست قبل الفعل ، وبالتالي تكون

(٤٢) ولكن لابد أن نلاحظ أن ابن سينا — إذا استثنينا حديثه عن الكرامات — لا يقول بأن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب والمسببات ، فهو حريص على القول بأن العلة إذا وجدت لابد أن يوجد معلولها ، وهذا ما أدى به الى القول بقدوم العالم — ومما يكن من أمر — لأن ابن رشد يعتمد أساسا أن فكرة ابن سينا قد تؤدي الى هذه النتيجة ، ولكن الفكرة في حد ذاتها ، لا تنص عن القول بعدم الضرورة بين الأسباب والمسببات .

(٤٣) راجع في ذلك كتابنا : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١١٢ — ١١٤ .

العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات . أما إذا لم نعتد على فكرة الممكن والواجب ، فافتنا نقول إن القوة قبل الفعل . وفي هذه الحالة تكون العلاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات (٤٤) .

فإذا جاء ابن سينا وأقام دليله على وجود الله تعالى ، على تحليل فكرة الممكن والواجب ، فإن ابن رشد ينبهنا إلى أنه وقتئذ في مقدمات كلامية قد تؤدي إلى القول بعدم وجود ضرورة بين الأسباب والمسببات .

ولعل هذا هو ما أدى إلى ما بين رشد إلى نقد كل من الأشاعرة والغزالي حين أقاموا أدلتهم على تحليل معاني الممكن والواجب لأنه يعلم تماماً أن ذلك يؤدي إلى أنكار العلاقات الضرورية والثابتة بين الأسباب والمسببات . وقد فعل ذلك متأثراً بأرسطو حين كان يزد في كتابه الميتافيزيقا على الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي أيضاً (٤٥) .

هذا دليل إذن على أن ابن رشد حين ينقد فكرة ما ، فإن من أسباب نقده أنه يتأثر بأرسطو ، بالإضافة إلى أنه يتساءل عن المبرر العقلي دائماً إذا بحث في فكرة من أفكار الخصوم ، وإذا لم يجد هذه الفكرة قائمة على العقل ، فإنه يجد أن من حقه القيام بنقدها .

(٤٤) راجع في ذلك كتابنا: تجويد في المذهب الفلسفي والكلامية من ٢٧٢ وما بعدها .

(٤٥) يقول ابن رشد في تفسيره الكبير ما بعد الطبيعة لأرسطو: « إن ابن الفيلسوف يقول بوجود القوة المتصلة بالزمان على الشيء الذي هو قوة عليه ، ويقول إن القوة والشيء الذي توجد قوة عليه يوجدان معاً . وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة إحصاء ، لأن القوة مقابلة للفعل ولا يمكن أن يوجد معاً . فلا عمل الشيء فعلاً ، فينبغي أن يسأل من تقدم القوة على الفعل ، من يقول قائل له: هل فعل هذا ما كان قويا عليه قبل الفعل أو غير قوي عليه ؟ قال ما كان غير قوي عليه ، فقد فعل الممتنع . وإن قال: مثل ما كان قويا عليه ، فقد أمر بالقوة قبل الفعل . وهذا القول يتحلله الآن بالإشارة من أهل لغتنا . وهو قول مخالف لطبع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله (من ١٢٦ وما بعدها من المجلد الثاني) . »

(٢) الففيض أو الصدور :

فيلسوفان من أبرز فلاسفة المشرق العربي ، قالا بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة في محاولة منهما لتفسير علاقة الكثرة بالواحد ، واعتقاداً منهما بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم يصدر عن هذا الواحد واحد وهكذا . هذان الفيلسوفان هما الفارابي وابن سينا . بالإضافة أيضاً إلى مجموعة من المتفلسفة ، ونعني بهم اخوان الصفا .

وإذا كان ابن سينا — كما سبق أن أشرنا — قد تأثر في دليله على وجود الله ، دليل الممكن والواجب ، بالفارابي ، فإنه قد تأثر به أيضاً حين قال بالفيض أو الصدور (٤٦) .

فابن سينا يرى أن الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، لأننا لو قلنا بأنه صدر عنه اثنين ، لأدى هذا إلى الاعتقاد بأن الصدور يكون على جهتين مختلفتين ، لأن الاثنينية من جهة الفعل تؤدي إلى الاثنينية من جهة الفاعل . والفاعل الأول يعد واحداً ، ومن هنا فلا مجال للقول بصدور الكثرة مباشرة عنه .

ويرى ابن سينا بعد اعتقاده بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، أن أول ما صدر عن الله هو العقل الأول ثم النفس ثم جرم السماء ثم مواد العناصر الأربعة .

يقول ابن سينا مبسراً ذلك : إن العقل الأول — أول ما صدر عن الله — له ثلاثة تعقلات ، أحدهما أنه يعقل خالقه تعالى ، والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى ، والثالث أنه يعقل كونه ممكناً لذاته . فحصل من تعقله عقل هو أيضاً جوهر عقل آخر ، كحصول السراج من سراج آخر . وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول ، نفس ، هي أيضاً

(٤٦) راجع كتابنا : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٠٩ إلى ص ١١٦ .

جوهر روحانى كالعقل ، الا أنه فى الترتيب دونه ، وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته ، جوهر جسمانى هو الفلك الأقصى (٤٧) .

(راجع شكل رقم ١٠)

وهكذا نجد أنه يوجد عن التعقلات الثلاثة عقل ونفس وجسم الى أن نصل الى العقل العاشر الذى وجد عنه عالم العناصر ، أى عالم التكون والفساد ، العالم السفلى ، وعن هذه العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والأرض) تحدث المعادن (كائنات طبيعية غير حية) والنبات والحيوان والانسان (كائنات طبيعية حية) .

فاذا رجعنا الى ابن رشد ، وجدناه حريصا على نقد هذا التفسير لكيفية صدور الكثرة عن الواحد ، على النحو الذى يقول به ابن سينا ، تماما كما كان حريصا على نقد دليل الممكن والواجب عند ابن سينا كما سبق أن أشرنا .

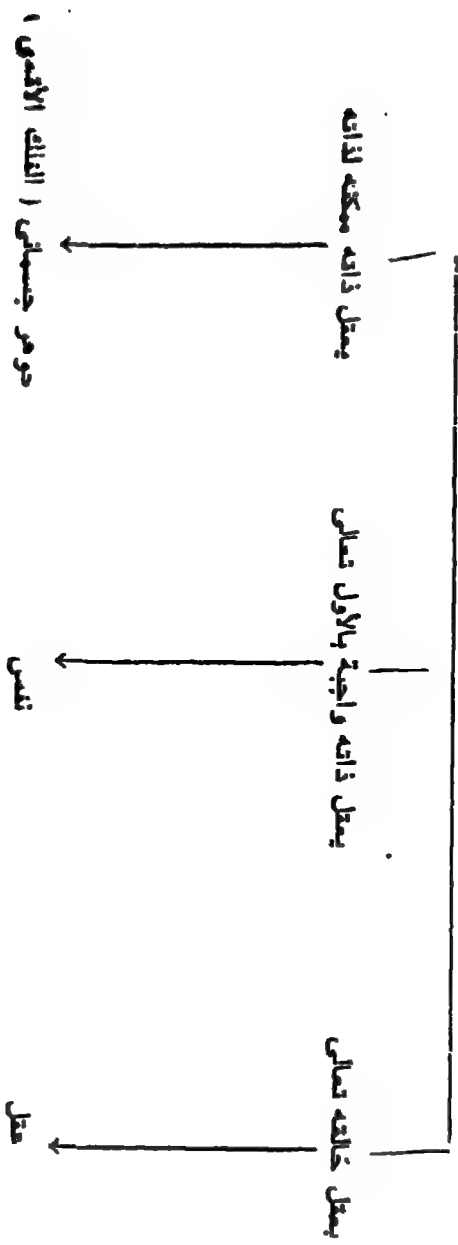
لقد نقد ابن رشد هذا القول وكشف عن كثير من الاشكالات والتناقضات فى القول بالفيض على النحو الذى نجده عند مجموعة من المفكرين من بينهم ابن سينا .

انه يذهب الى أن قولهم بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه الا واحد ، يناقض قولهم ان الذى صدر عن الواحد الأول شئ فيه كثرة ، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد ، الا أن يقولوا ان الكثرة التى فى الملوك الأول ، كل واحد منها أول . بيد أن هذا لابد أن يؤدى بهم الى القول بأن الأوائل كثيرة (٤٨) .

بل ان ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات ، ويقول : كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا . لقد نتج عن ذلك أن

(٤٧) رسالة فى معرفة النفس الناطقة ص ١٨٩ (ضمن مجموعة حققها الدكتور احمد زواد الاموانى) وايضا : النجاة لابن سينا (قسم الالهيات) ص ٢٢٧
(٤٨) تهافت التهافت ص ٢٥

تعارف المثل الأول



(شكل رقم ١٠)

فلا تفسد المقام وتفسدوا هذا القول الى الفلاسفة (٦٩) ، وهو يعنى بذلك
الى أرسطو وقد ابنى الفلاسفة لم يقولوا بذلك .

وإذا كانت هذه كلها - فيما يرى ابن رشد - خرافات واثاويل
أصطف من اثاويل المتكلمين ، ولا تجرى على أصول الفلاسفة ، كحسنا
لا تلتزم مرتبة الافتتاح الخطابى فضلا عن الجدلى ، فإن الموقف الصحيح
هو يقول بأن القول الأول فيه كثرة ولا بد أن يكون من هذه الكثرة
وأحد : فوجدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة الى الواحد ، وتلك الوحدة
التي صارت بها الثرة واحدا ، تعد معنى بسيطا عتدث عن واحد
بسيط (٥٠) .

اننا اذا كنا نجد فلاسفة يذهبون الى فكرة صدور المبادئ بعضها
عن بعض ، كالفارابى وابن سينا ، فان ما يذهبون اليه - فيما يرى ابن
رشد - يعد شيئا غير معروف عند قدماء الفلاسفة ، إذ أن كل ما يقصده
قدامى الفلاسفة ، هو أن هذه المبادئ لها من المبدأ الأول مقامات
معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام منه . وهذا الارتباط بين هذه
المبادئ هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها من
المبدأ الأول ، وأنه لا يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق الا
هذا المعنى ، وكذلك ارتباط وجود كل موجود بالواحد (٥١) .

وهكذا نجد عند ابن رشد نقدا لتفسير العلاقة بين انا واحد (الله)
والكثير (العالم) على النحو الذى وجد عند الفارابى وابن سينا ،
ومحاولة من جانبه لدراسة هذه العلاقة دون القول بالفيض ، بمعنى أنه
يحاول تفسير وجود الكثرة عن الواحد دون متابعة من جانبه لآراء
الفارابى وابن سينا . (راجع شكل رقم ١١)

والدارس لنقد ابن رشد لآراء الفلاسفة القائلين بالفيض ، يلاحظ
أنه يعد متأثرا بأرسطو : بمعنى أنه يستند فى نقده الى التمييز بين العالم

(٦٩) المصدر السابق : ص ٦٥

(٥٠) المصدر السابق : ص ٦٥

(٥١) المصدر السابق : ص ٦٦

العلوى (عالم ما فوق فنك القمر) والعالم السفلى (عالم ما تحت فنك القمر) ويرى أننا يمكن أن نصعد من العالم السفلى الى العالم العلوى عن طريق بيان تأثير العلوى فى السفلى الذى نجد فيه عناصر أربعة ، ثم الصعود من العالم العلوى الى الله تعالى الذى يخرج مبالقوة الى ما هو بالفعل (٥٢) ، ودون أن نكون مضطرين الى القول بترتيب القول على النحو الذى قال به الفارابى وابن سينا . وواضح أن قسمة العالم قسمين وكذلك القول بالعناصر الأربعة وأيضا بتركبى القوة والفعل ، قد جاءت الى ابن رشد عن أرسطو .

(٥٢) : تهافت التهافت ص ١٧ ، تنسب ما بعد الطبيعة لابن رشد مجلد ٢ ص ١٦٥٢ .
 وايضا : E. Brehier : La philosophie du Moyen age P. 226 - 227.

تقسيم وجود الكثرة



(هكل رقم ١١)

(٣) مبادئ العلم الطبيعي :

سابقاً، أن دحرنا في أول هذا الفصل أن ابن رشد لم يكتف ينقد ابن سينا في إرائه انعامه الشاملة التي قال بها في دراسته للمشتكلات الفلسفية ، بل أنه نقده أيضاً في بعض التفصيلات والأمور الجزئية .

أن دقة ابن رشد ومحاولة حشفه عن كل صغيرة وكبيرة من الإخطاء التي وقع فيها ابن سينا ، واهتمامه بالرجوع إلى الفكر الأرسطي كمنصير مكون لمنهجه النقدي ، كل هذا جعله يهتم بالرد على ابن سينا في كثير من المواضع الجزئية ، ومنها على سبيل المثال ، أن ابن سينا إذا كان يذهب إلى أن صاحب العلم الطبيعي لا يبرهن على مبادئه ، وأن العلم الإلهي (الميتافيزيقي) هو الذي يتكفل ببيان مبادئ العلم الطبيعي (٥٣) ، فإن ابن رشد يرى أن العلم الطبيعي هو نفسه الذي ينتظر في مبادئه .

فالمادة والضرورة مثلاً، ينتظر العلم الطبيعي فيهما من حيث أنها مبادئ لوجوداتهن وتنتظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث أنهما مبادئ الجواهر بما هو جواهر (٥٤) .

(٥٣) ابن سينا : شفع رستقل في الحكمة والتبليغات (رسالة في الأجرام العلوية)

٢٨ - ٢٩ .

(٥٤) تفسير ما بعد الطبيعة جزء ٢ ص ٨ ، جزء ٢ ص ١٤٢ - ١٤٢٩ ، وأينسا :

تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١

(٤) القوة الوهمية :

إذا كان ابن سينا يذهب إلى القول — مخالفاً في ذلك أرسطو — بوجود قوة وهمية وظيقتها ادراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كالقوة التي تدرك عداوة الذئب للشاة ، وأن الذئب مهروب عنه ، والولد معطوف (٥٥) ، فإن ابن رشد يذهب إلى معرض نقده لابن سينا إلى القول بعدم وجود هذه القوة في مذهب القديماء ، وأن الوظيفة التي يربطها ابن سينا للقوة الوهمية ، إنما هي من عقل القوة المختلة ، وبذلك لا يكون هناك مبرر لإضافة قوة جديدة أخرى (٥٦) .

وهذا نجد ابن رشد مهتماً بنقد الفلسفة السينية في كثير من المواضع . سواء كانت مواضع رئيسية تعبر عن اختلاف مذهبي بين الفيلسوف المشرقي (ابن سينا) والفيلسوف العربي (ابن رشد) ، أو كانت مسائل وفروعا جزئية ، لا تعبر عن اختلاف مذهب رئيسي ، وإن كانت تعد دليلاً على أن فيلسوفنا يريد الرجوع إلى مذهب أرسطو . نظراً لأن رأيه — فيما يذهب ابن رشد — يعمر رأياً صحيحاً . لأنه لم يكن مجرد مؤيد لفلسفة أرسطو ، إذ أننا نجد كثيراً من مواضع الخلاف بين الفيلسوف اليوناني والفيلسوف الإسلامي . ولكنه إذا تابع أرسطو في رأى من الآراء ، فإن سبب ذلك أنه يقدم الدليل على صحة هذا الرأى .

لقد بذل ابن رشد جهداً ، وجهداً كبيراً في محاولة نقد الكثير من الآراء التي قال بها ابن سينا . وهذه المحاولة من جانبه أن دللنا على شيء ، فإنما تدلنا — كما سبق أن أشرنا — على أن نقده لابن سينا لا يقل أهمية عن نقده للغزالي ، كما تدلنا على أنه كان مطلعاً اطلاعاً واسماً ودقيقاً على كل جوانب مذهب ابن سينا الفلسفي .

(٥٥) . ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ص ٣٥٤ من القسم الطبيعي ، ميونخ الحكمة

ص ٢٨ — ٣٩

(٥٦) . ابن رشد : تلخيص كلب الحس والمحسوس ص ٢١٠ ، وأيضاً : نهائات التهاات

ص ١٢٧ — ١٢٨

الفصل السابع

منهج ابن رشد النقدي في مواجهة أهل الظاهر

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية

- اهتمام ابن رشد بنقد موقف أهل الظاهر .
- التمييز بين مراتب التصديق .
- القياس الشرعي والقياس العقلي .
- ضرورة اللجوء الى التأويل والصعود منه الى الاتجاه البرهاني .
- قواعد التأويل .
- التعارض بين اتجاه أهل الظاهر والاتجاه العقلي البرهاني .
- التفرقة بين الطريق الجدلي الكلامي والطريق الخطابي الاقناعي .

تقديم

إذا كان ابن رشد يميز دوما بين الطريق الخطابي والافتناعى والطريق الجدلى الكلامى والطريق الفلسفى البرهانى متأثرا فى ذلك بفيلسوفه أرسطو الى حد كبير ، وإذا كان قد كشف عن الأخطاء التى وقع فيها المتكلمون من الأشاعرة ومن سار على طريقهم كالغزالى الذى يعد ابن رشد حضا له سواء فى منهجه أو فى الآراء التى قال بها ، مبينا لنا أن هؤلاء المتكلمين قد وقعوا فى تلك الأخطاء نتيجة لأنها صدرت عن منهجهم الجدلى الكلامى الذى يعد أقل مرتبة من البرهان الذى يسعى الى اليقين والثبات والضرورة .

نقول إذا كان ابن رشد قد نقد المتكلمين ، فانه وجد لزاما عليه أن ينقد أيضا آراء أهل الظاهر وخاصة تلك الآراء التى قال بها من يلتزمون بظاهر الشرع بحيث يرفضون اللجوء الى القياس الشرعى والقياس العقلى .

لقد أكد ابن رشد على أن الحد الفاصل بين الحيوان والانسان هو العقل وإذا كان القياس والتأويل يقومان على العقل ، فاذن لا مفر من أن يلجأ اليهما المفكر . كما أن دعوة هؤلاء الذين يرفضون التأويل العقلى لانتفق مع الجانب الدينى اذ أن الشرع يدعونا الى التأمل والتفكير والتعبر فى جنبات الكون .

« ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول »

(ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال
ص ٨)

١ إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس ، فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلى . وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا الشرع اليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا » .

(ابن رشد : فصل المقال ص ٧)

منهج ابن رشد النقدي في مواجهة أهل الظاهر

نستطيع القول بأن أبعاد المنهج النقدي عند فيلسوفنا ابن رشد تجاه المتمسكين بالوقوف عند ظاهر الآيات ، تتمثل أساسا في موضوعين يرتبط كل منهما بالآخر بصورة أو بأخرى .

الموضوع الأول هو دفاع ابن رشد عن التأويل العقلي سواء بالنسبة لاستخدام القياس الشرعي في مجال الشرع ، أو القياس العقلي في مجال الفلسفة .

أما الموضوع أو المجال الثاني ، فيرتبط — كما ذكرنا بالمجال الأول — ويتمثل في قيام ابن رشد بنقد الحشوية فيما يتعلق بموقفهم حول التدليل على وجود الله تعالى .

وسنحاول في الصفحات التالية ، تحليل موقف ابن رشد بالنسبة لكل موضوع من الموضوعين ، تحليلا نركز فيه على إبراز أهم الجوانب الداخلة في هذا الإطار .

لعلنا قد أشرنا إشارات مقتضية لموقف ابن رشد من التأويل ، وكيف أن التأويل عنده إذا كان يقوم على أساس العقل ، فإن هذا قد أدى به إلى نقد آراء كثير من المفكرين ، وأيضا اتجاهات باكملها رأى أنها لا تتفق مع التيار العقلي .

ولعل من أبرز الكتب التي بحث فيها فيلسوفنا موضوع التأويل ، كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، إذ أن هذا الكتاب كما هو واضح من عنوانه يبحث في موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة . وإذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون في هذا الموضوع ، فلا بد من دعوته الى التأويل حتى يمكنه بالتالي التوفيق بين هذين المجالين ، مجال الدين من جهة ومجال الفلسفة من جهة أخرى .

ولكن ليس معنى ذلك أن ابن رشد لا يبحث موضوع التأويل الا في هذا الكتاب ، إذ أننا لو رجعنا الى كتبه المؤلفة الأخرى كمناهج الأدلة

في عقائد الملة، ومقهافتها التهاافت، وجدناه يشير الى موضوع التأويل بصورة أو بأخرى، وذلك أثناء عرضه لكثير جدا من الموضوعات الفلسفية التي تناولها بالدراسة، وخاصة تلك التي تتعلق بالمجال المذاهبي يقي... *

بل اننا لانعدم وجود اشارات عديدة لموضوع التأويل أثناء قيامه بشرح الكثير من كتب الفيلسوف أرسطو، سواء كان شرحا كبيرا أو تلخيصا. وقد كان هذا متوقعا من جانبه، لأن دراسته للفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو، واعجابه بهذه الفلسفة، لا بد أن يؤدي به الى أن ينادي بالتأويل، حتى يفتح على الأقل الطريق: ألملم الفلسفة والتفلسف. وإذا كنا قد ذكرنا منذ قليل أن كتاب فصل المقال يعد من أبرز الكتب التي يتناول فيها ابن رشد بالدراسة موضوع التأويل، فان سبب ذلك أن هذا الكتاب يتضمن الى حد كبير الأساس النظري للتأويل، أما الكتب الأخرى المؤلفة والشارحة، فانها تعبر الى حد كبير عن التطبيقات لهذا الأساس *

بعد هذا نقول ان ابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فان هذا التوفيق من جانبه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو بخطئها، وبصرف النظر عن اتفاقنا مع ابن رشد أو اختلافنا معه، نقول ان هذا التوفيق كان قائما على تأويل الظاهر والجوهر الى القياس العقلي. ونقد موقف المنكرين للنظر العقلي، بل دمه من أساسه *

انه يذهب الى أن الغرض من هذا البحث هو الفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أمام محظور أم بأمور به اما على جهة الذنب واما على جهة الوجوب (١) *

ويقول ابن رشد ان الفلسفة اذا كللت عبارة عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة ذلك لتعلم على الصانع، ولأن الموجودات تدل على الصانع لمعرفته صنعها، وكلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع

(١) نصل الفصل ص ٢٠٠، وايضا: كتابنا: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٧٠.

أتمم. «فإن هذا يؤدي إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الوجودات بالعقل وتطلب معرفتها به (١)» .

ويحاول ابن رشد في مجال دفاعه عن فكرته الاستقانة بآيات قرآنية وفهمها بما يؤدي إلى تبوير ما يذهب إليه .

فقوله تعالى : « أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » (٢) ، فيها حث على النظر في جميع الموجودات (٣) .

وقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (٤) ، فيها نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو للعقلي والشرعي معا (٥) .

وإذا كان ابن رشد لا يريد أن يقف عند ظاهر الآيات ويلجأ إلى التأويل ، فإن هذا يقوم على أساس أنه يريد تجاوز الطريق الخطأ من فذلك حتى يصل إلى البرهان الذي يقوم على العقل .

وإذا كان هناك من يفترض — كالكشوية مثلاً — على استخدام القياس العقلي على أساس أنه بدعة ، لأنه لم يكن في الصدر الأول للإسلام ، فإن ابن رشد يقول أن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه قد استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة فذلك يجب أن تستند في القياس العقلي (٦) .

بل إن الفقيه — فيما يقول ابن رشد — إذا كان يلجأ إلى القياس في كثير من الأحكام الشرعية ، فأولى بالفيلسوف طلب العلم بالبرهان

(٢) فصل المقال ص ٢

(٣) الآية ١٨٥ من سورة الأعراف .

(٤) فصل المقال ص ٢

(٥) «دعوة» ٢ من حوزة النشر .

(٦) فصل المقال ص ٢ وأيضاً :

O'leary : arabic thought and its place in history P 253.

(٧) فصل المقال ص ٤

أن يفعل ذلك . فالفقيه عنده قياس ظني ، والفيلسوف عنده قياس يقيني برهاني (٨) .

من هذا كله نجد ابن رشد حريصا على نقد موقف الذين يريدون الوقوف عند ظاهر الآيات ، بحيث يحرمون التأويل .

ونقد ابن رشد هذا يعد نايبا - كما سبق أن أشرنا - من إيمانه بالعقل . أنه يرى أن الفيلسوف لا يصح من جانبه الوقوف عند ظاهر الآية ، بل واجبه تأويلها .

فمعنى هذا أن ابن رشد يدعونا إلى أن ننظر في الموجودات بعقولنا، إذ أن البرهان يقوم أساسا على العقل .

ثم ويرى أن النظر البرهاني إذا أدى بنا إلى نحو ما من المعرفة بموجود من الموجودات ، فإن ذلك الموجود إما أن يكون الشرع لم يبحث فيه ولم يتعرض له أو يكون الشرع قد تعرض (٩) . ففي الحالة الأولى لا يوجد تعارض أو خلاف بين ما ننتهي إليه بعقولنا وبين الشرع ، نظرا لأن الشرع لم يتعرض له ، تماما كما نقول أن الفقيه عن طريق القياس الشرعي الذي يقوم على الاجتهاد يستنبط حكما من الأحكام يسكت عنه الشرع .

أما في الحالة الثانية ، فإن الشريعة إذ نطقت بشيء فلا يخلو النطق بظاهرة ، أن يكون متفقا مع ما توصلنا إليه بالبرهان ، أو يكون مخالفا . فإذا كان متفقا ، فلا تعارض إذن ، تماما كما هو الحال في الأحكام التي سكت عنها الشرع .

أما إذا كان مخالفا ، فأننا لابد أن نلجأ إلى التأويل في هذه الحالة ،

(٨) المصدر السابق ص ٨ ، وأيضا كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٧٧ .
(٩) فصل العقل ص ٨ .

وذلك طبقا لما سبق أن قال به ابن رشد ، من أن الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى (١٠) (راجع شكل رقم ١٢) •

ولكن هل كل ظاهر من الشرع يجوز تأويله ؟

يبين لنا ابن رشد أن التأويل يجب ألا يتناول مبادئ الشرع ، إذ أن هذا يعد كفرا ، كما يجب ألا يتناول ما بعد المبادئ ، إذ أن هذا يعد بدعة •

ومن هنا نجد أن ابن رشد حريصا على أن يبين لنا أن الخطأ فى انشرع يكون على نوعين : خطأ يعد صاحبه معذورا ، وهو قد يأتى من الباحثين فى هذا المجال الذى وقع فيه الخطأ ، وخطأ لا يعذر صاحبه وهو الخطأ فى الأشياء التى تؤدى الى معرفتها جميع الأدلة ، مثال ذلك الاقرار بالنبوات وبالسعادة أو الشقاء فى الآخرة ، أى البعث •

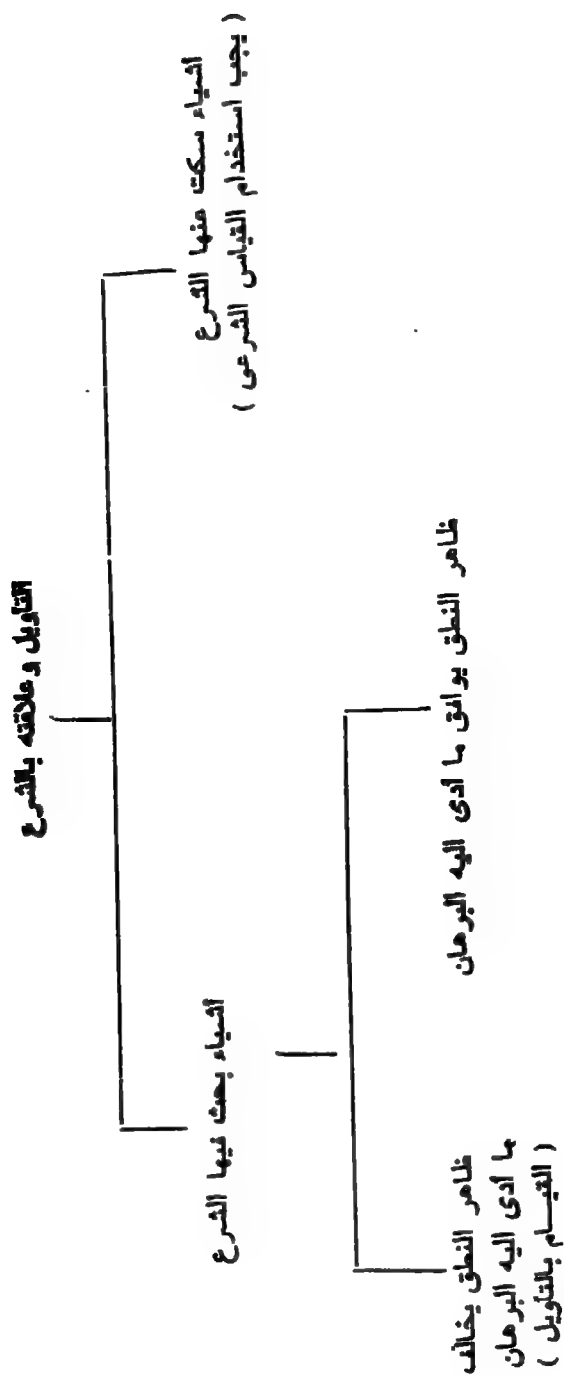
يقول ابن رشد : ان الجاحد لأمثال هذه الأشياء اذا كانت أصلا من أصول الشرع ، كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلة عن التعرض الى معرفة دليلها ، لأنه ان كان من أهل البرهان ، فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان ، وان كان من أهل الجدل فبالجدل ، وان كان من أهل الموعظة فبالموعظة (١١) •

هذا القول من جانب ابن رشد يتضمن أكثر من مغزى • انه يتضمن فيما نرى من جانبنا نقدا غير مباشر لأهل الظاهر ، لأن ابن رشد يريد أن يبين لهم أنهم اذا كانوا يخشون من التأويل لأنه قد يؤدى الى ضرر بالشرع ، فان هذا يعد نوعا من المخاوف لا مبرر له •

كما يتضمن هذا القول ، تفرقة بين الطرق الثلاثة للتصديق ، الطريق الخطابى والطريق الجدلى والطريق البرهانى الذى يعد أعلى هذه الطرق •

(١٠) يقول ابن رشد محددا وظيفة التأويل ومعناه : « معنى التأويل اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل من ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مغالطة أو غير ذلك من الأشياء التى عرفت فى تعريف أصناف الكلام المجازى (فصل المقال ص ٨) •

(١١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ١٥ •



(شكل رقم ١٢)

ولعل تأكيد ابن رشد على هذه التفرقة تظهر تماما في دراسته لصنفي التعليم وهما التصور والتصديق . وكيف ينقسم كل نوع من النوعين الى مجموعة من الأقسام (راجع شكل رقم ١٣) •

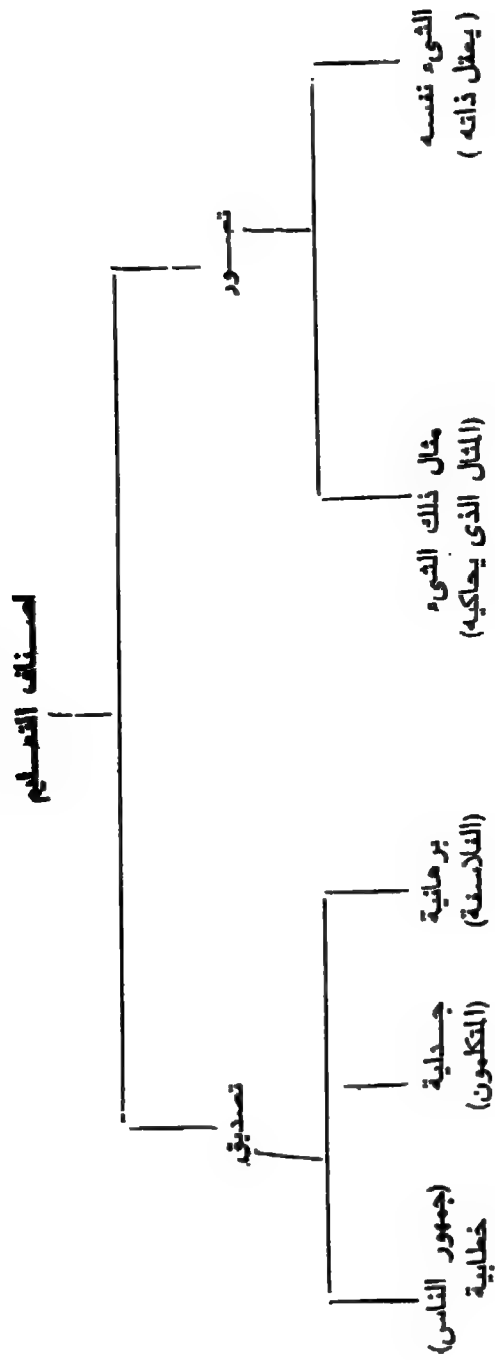
يقول ابن رشد : لما كان التشرع مقصوده تعليم الجميع ، وجب أن يشتمل التشرع على جميع انحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور • ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس أعنى وقوع التصديق من قبلها ، وهي الخطابي والجديلية ، والخطابية اعم من الجديلية ، ومنها ما هي خاصة بأقل الناس وهي البرهانية ، وكان التشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير اغفال لتبنيه الخواص ، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق (١٢) •

والواقع أن ابن رشد كان في الوقت الذي دعا فيه الى التأويل ، كطريق يقف في مواجهة أهل الظاهر ، حريصا على وضوح قواعد لهذا التأويل • ولعل ذلك يبدو في أوضح صورة في تحليله الدقيق لأصناف المعاني الموجودة في التشرع ، وما يقبل التأويل منها وما لا يقبل التأويل ، وكيف أن ما لا يقبل التأويل منها ، لا يطعن في صحة قانون التأويل بوجه عام ، إذ أن التأويل لما كان مستقدا أساسا الى العقل ، فلا بد أن يتمسك به تمسكا الى أقصى درجة فيلسوف العقل في الاسلام • (راجع شكل رقم ١٤) •

قلنا ان ابن رشد حين نادى بالتأويل معبرا بذلك عن منهجه النقدي، قد طبق ذلك على موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين ، كما طبقه على نقده للحشوية (١٣) • واذا كنا قد أشرنا اشارة موجزة الى الموضوع الأول ، فاننا نريد أن نقف وقفة قصيرة عند الجانب الثاني ، وسيتبين

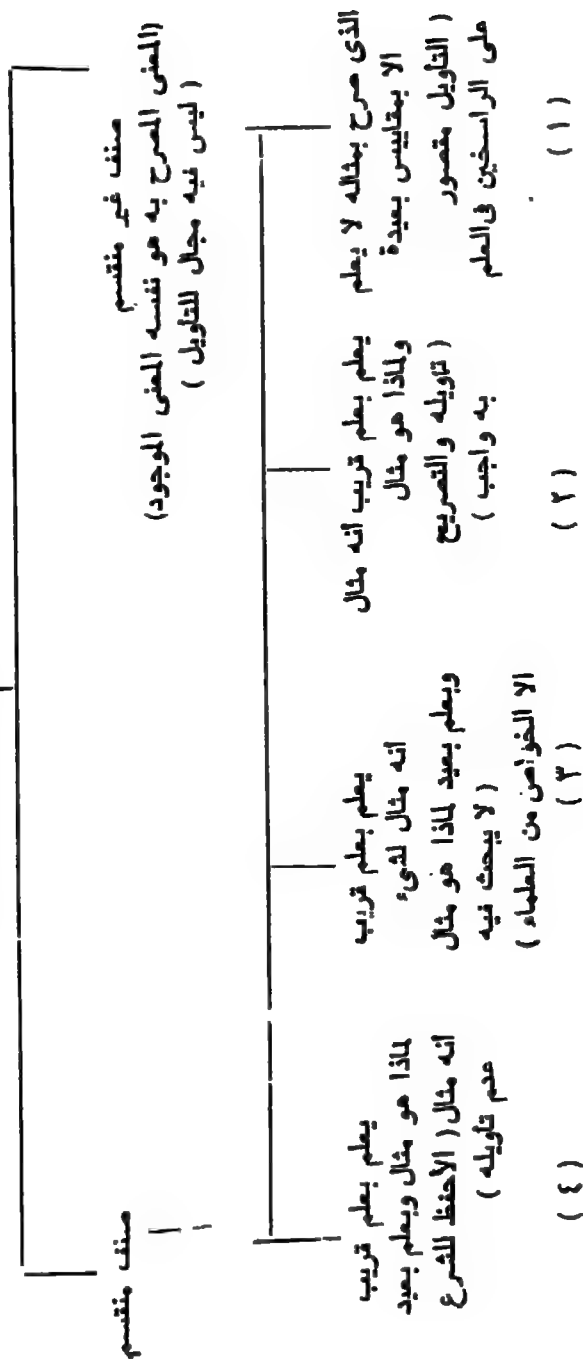
(١٢) المصدر السابق ص ١٩ •

(١٣) دائرة المعارف الاسلامية - الترجمة العربية - مادة حشوية - مجلد ٧ - صفح ١١



(شكل رقم ١٣)

اصناف المعاني الموجودة في الشرع



(شكل رقم ١٤)

لنا — كما سبق أن أشرنا — كيف أن كل جانب منهما يرتبط بالآخر ، بحيث يعبران معا عن منهج فيلسوفنا النقدي تجاه موقف أهل الظاهر . والسبب في أن كل جانب منهما مرتبط بالآخر ، أن الأساس لهما يعد أساسا واحدا مشتركا ، وهذا الأساس هو التأويل القائم على العقل والبرهان .

ويرى ابن رشد أن الحشوية قد أقامت أصولها على الآخذ بآيات القرآن التي تدل في ظاهرها على التجسيم ، وفهمت هذه الآيات على ظاهر لفظها ، دون القيام بأية محاولة للتأويل ، بل فوضوا التأويل الى الله تعالى (١٤) .

وقد بين لنا ابن رشد أن هذه الطائفة قد ذهبت الى أن الطريق الى معرفة وجود الله تعالى هو السمع وحده لا العقل ، بمعنى أن الايمان بوجوده تعالى يكفي أن يكون عن طريق الشرع ، كما هو الحال بالنسبة للمعاد وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه (١٥) .

ويرى ابن رشد في معرض نقده لهم ، أنهم باعتمادهم على ظاهر الآيات فقط ، ودون تأويل لها ، فقد ضربوا صفحا عن النظر العقلي الذي أمر به الله في أكثر من آية من آيات القرآن .

ومعنى هذا أن ابن رشد ، فيما يبدو لنا ، يقيم نقده لهؤلاء الذين لا يسمعون بالتأويل العقلي على أساسين لا على أساس واحد .

أسلس أو هو أن الانسان حيوان عاقل ، وحين يلغى الحشوية دور العقل في تأويل الآيات والتوصل الى وجود الله تعالى ، فمعنى هذا أنهم يستبعدون بذلك الانسانية ، إذ أن ما يميز الانسان عن الحيوان هو النطق أو التفكير بالعقل .

(١٤) التهاوى : كتاب اصطلاحات الفنون — مجلدا ص ٣٩٧ — مادة حشوية . ونود أن نشير الى أن الغزالي رقم أنه يعتمد من احكام العقل في بعض الموضوعات التي يبحثها ، الا أنه نقد الحشوية حين قال : لما أتى به الحشوية من وجوب الجود على التعبد وأتباع الظاهر ، ليس الا من ضعف العقول وقلة البصائر (الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢) .
(١٥) منهاج الادلة في عقائد الملة ص ١٢٤ .

أساس ثان ، هو أن الغاد الحشوية للنظر العقلي لا يتفق مع ما جاء في القرآن من آيات كثيرة تحت على وجوب النظر والتفكير والاعتبار^(١٦) . وهكذا استطاع ابن رشد بمنهجه النقدي ، الدعوة الى التأويل وإقامة هذا التأويل على أساس العقل .

تبين من هذا كله كيف كان ابن رشد حريصا على نقد موقف أهل الظاهر ، بحيث يمكن القول بأن مسلكه النقدي الذي يقوم على العقل والبرهان ، إنما كان تعبيرا عن وقوفه في مواجهة هؤلاء الذين رفضوا التأويل بأية صورة من صوره العديدة ، وكانوا بذلك متخذين موقفا يعدم موقفا لا عقلانيا .

لقد بذل ابن رشد جهدا ، وجهدا كبيرا في نقد موقف الذين يقفون عند ظاهر الآيات ، دون بذل مجهود من جانبهم في تأويلها ، كما بذل كل جهده في نقد موقف الحشوية ، الذي يعد تعبيرا بصورة أو بأخرى عن الأخذ بآيات القرآن التي تؤذن بالتجسيم دون أن تسعى الى تأويلها ، بل أبدت وجهة نظرها بأن أخذت بصحة الأحاديث المسرفة في التجسيم من غير نقد ، بل فصلوها على غيرها .

بل إن ابن رشد ، في مجال كشفه عن ضعف آراء هذه الفرقة ، فرقة الحشوية ، يبين لنا أن أكثر أصحاب الملة ، إذا كانوا يثبتون القياس العقلي ، ويبررون اللجوء اليه ، إلا أن الحشوية تنكره ، وهم — فيما يرى ابن رشد في فصل المقال^(١٧) محجوجون بالنصوص ، كما أن هذه الفرقة تعد مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مؤدية الى معرفة وجود الله تعالى ، ودعاهم من جهتها الى الاعتراف به والاقرار بوجوده . فالله تعالى يقول : « أفى الله شك فاطر السموات »^(١٨) .

(١٦) راجع في ذلك كتابنا : التزمة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢١١ .

(١٧) ص ٤٠ .

(١٨) آية ١٠ من سورة إبراهيم .

وهكذا يذهب ابن رشد الى القول بأنه لا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة الى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها الرسول عليه الصلاة والسلام للجمهور . وهذا أقل الوجود ، فاذا وجد ففرضه الايمان بالله من جهة السماع (١٩) .

هذا نقد عنيف من جانب ابن رشد للحشوية وللمتمسكين بالوقوف عند ظاهر الآيات (٢٠) . والواقع أننا لو قارنا بين نقده لهم ونقده لابن سينا ، نجد أن نقده لهم كان أعنف من نقده لابن سينا الذي اعتمد في تدليله على وجود الله على فكرة الممكن والواجب ، على النحو الذي سبق أن أشرنا اليه في موضعه من كتابنا .

(١٩) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٢٠) يأخذ ابن تيمية على ابن رشد (الرد على فلسفة ابن رشد لابن تيمية - طبع ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ص ١٢٨) أنه في حصره أصناف الأبهة لم يذكر مذهب أهل السلف وهو مذهب خيار هذه الأمة الى يوم القيامة ، كما يقول . وعندى أن يأخذ ابن تيمية ليس يصحح ، إذ الأساس الذي يستند اليه ابن رشد ، نقده للفرق التي حطت من شأن العقل كالحشوية والصوفية ، وكذلك نقده للفرق التي لا تسمو نظرتها الى البرهان كالتكلميين الذين انتصروا على الجدل . وآراء السلف لا تتخل ضمن آراء هذين الفريقين ، إذ انها ليست مذهباً محيياً في الأئمة ، بالإضافة الى أنهم لم يحطوا من شأن العقل كغيرهم من الفرق ، كما أنهم لم يبينوا الأساس العقلي الذي تستند اليه الآيات القرآنية ، وانما هم يسلمون بها مجرد تسليم .

الفصل الثامن

الطريق الصوفي وموقف ابن رشد النقدي

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- تمييز ابن رشد بين الطريق العقلي النظري والطريق الصوفي القلبي الوجداني الذوقي •
- طرق الصوفية لا تعد طرقا نظرية مركبة من مقدمات تؤدي الى نتائج •
- طريق الصوفية لا يعد طريقا عاما مشتركا بل طريقا فرديا •
- الكمال الطبيعي للانسان يستند الى العقل النظري ولا يستند الى طريق الصوفية •
- نقد مسلهم فيما يتعلق بالتدليل على وجود الله •
- نقد رأيهم حول مشكلة الاتصال •
- الاتصال الصوفي يعتمد على التقشف والزهد والعبادة •
- الاتصال العقلي يعتمد على المحسوسات أولا ويصل منها الى المعقولات •

تقديم

إذا كان ابن رشد قد نقد الطريق الكلامي الجدلي ، ونقد طريق أهل الظاهر ، فإنه قد حاول أيضا نقد الطريق الصوفي وذلك أثناء دراسة لمشكلات عديدة من بينهما مشكلة المعرفة ومشكلة الاتصال ، ومحاولة التدليل على وجود الله تعالى •

ان الطريق العقلي — فيما يذهب ابن رشد — يعد طريقا عاما مشتركا • والطريق الصوفي يعد طريقا فرديا أى طريقا خاصا بصاحبه دون الآخرين • ومن هنا وجد ابن رشد أن من واجبه نقد هذا الطريق الصوفي •

لقد كان ابن رشد حريصا على التمييز بين طريقين للاتصال : طريق أول يعد طريقا عقليا يبدأ بالمحسوسات وينتهي منها الى المعقولات • وطريق ثان يعتمد على الزهد والتقشف والمعبادة • وقد أثر ابن رشد الطريق الأول ونقد الطريق الثانى لأنه طريق لا يتفق مع الجانب العقلي البرهاني الذى ينادى به ابن رشد دوما •

« أعلن ابن رشد بكل قوة أنه لا مجال للاتصال إلا بالعلم ، وعنده أن النقطة العليا للنمو البشرى ليست إلا النقطة التي تصل عندها ملكات الانسان الى أقصى قوتها ، والوصول الى الله يكون عندما يزيل الانسان حجاب الأشياء ، وذلك عن طريق التأمل بحيث يجد نفسه مواجهاً للحق الأعلى . وزهد الصوفية يعد باطلا ولا طائل من ورائه » .

(E. Renan : Averroes et l'averroisme P. 122-123)

الطريق الصوفي وموقف ابن رشد النقدي

إذا رجعنا الى بعض مؤلفات فيلسوفنا ابن رشد وأيضاً بعض شروحه على كتب الفيلسوف أرسطو ، وجدنا أنه كان حريصاً على المقابلة بين طريقين : طريق عقلي وطريق قلبي ذوقي .

وإذا كان فيلسوفنا قد ارتضى لنفسه الطريق الأول ، فإنه قد نقد أصحاب الطريق الثاني . انه ينقد هذا الطريق لأنه يعتقد أنه لا يتفق مع العقل ، تلك القوة الناطقة التي يرفعها ابن رشد فوق كل قوة أخرى . ونريد الآن أن نقف وقفة قصيرة عند نقد ابن رشد للطريق الصوفي . اذ أنه نقده في كثير من المجالات التي بحث فيها ومنها نظرية المعرفة ، ومشكلة الاتصال ، ووجود الله ، وغيرها من مجالات ومشكلات بحث فيها فيلسوفنا .

فاذا كان ابن رشد قبل أن يقدم لنا أدلة على وجود الله ، فقد نقد الحشوية — كما رأينا — لأنهم لا يسمحون بالتأويل العقلي ، فإنه قد نقد أيضاً الصوفية على نفس الأساس الذي يقيم عليه منهجه النقدي ، وهو الأساس العقلي .

فابن رشد يأخذ على الصوفية أن طرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، أي مركبة من مقدمات تؤدي الى نتائج . اذ أنهم يرون أن معرفة الله وغيره من الموجودات عبارة عن شيء يلقي في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب .

انهم يذهبون الى أنهم يعرفون الله بالله . قيل للنوري : بم عرفت الله تعالى ؟ قال : بالله . قيل : فما بال العقل ؟ قال : العقل عاجز والمعجز لا يدل الا على عاجز مثله ، وهو لا يعرف الله الا بالله^(١) .

(١) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٦٢ ؛ السراج الطوسي : اللبح ص ٦٢ ، وانظر أيضاً كتابنا : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلابية ص ٢١ وما بعدها .

ومعنى هذا أن العقل نظرا لأنه محدث ، فهو لا يدل إلا على مثله ،
 أى أننا بالعقل المحدث لا نستطيع الوصول الى القديم تعالى •

وانواق فيما نرى من جانبنا أن الطريق الصوفى لا يمكن أن
 ينتقى وانطريق العقلى • ان حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابلان
 تقابل الاضداد ، نظرا لان التجربة الصوفية ليست راجعة الى الحس
 أو الى العقل . وانما هى نور يقذف به الله فى قلب من أحبه • انهم —
 أى الصوفية — فيما يقول الغزالى (٢) ، أرباب الأحوال لا أصحاب
 الاقوال • انهم يصلون الى هذه الاحوال بإلهام ، وهو ما لا واسطة
 فى حصوله بين النفس وبين البارى ، وانما هو كالضوء من سراج
 الغيب يقع على قلب فارغ لطيف •

مدا ان دلنا على تىء ، فانما يدلنا على أن طريقة هؤلاء المتصوفة
 مد طريقة فردية ، بمعنى أن لكل سالك الى الله حياته الفردية الخاصة
 به وعالمه الروحى الذى يعيش فيه وحده • وهذا لا يتفق مع الطريق
 العقلى الذى يعد طريقا مشتركا • ولذلك كان متوقعا من ابن رشد نقد
 هذا الطريق الذى يتنافى والتيار العقلى •

فهو يقول فى عبارة غاية فى الأهمية (٣) تكشف لنا عن منهجه النقدى
 بالنسبة للطريق الصوفى : « ان هذه الطريقة — طريقة الصوفية — وان
 سلمنا وجودها ، فانها ليست عامة للناس بما هم ناس • ولو كانت هذه
 الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها
 بالناس عبثا • والقرآن كله انما هو دغاء الى النظر والاعتبار وتنبية
 على طرق النظر • نعم لسنا ننكر أن تكون اماتة الشهوات شرطا فى
 صحة النظر ، مثلما تكون الصحة شرطا فى ذلك ، لأن اماتة الشهوات
 هى التى تفيد المعرفة بذاتها ، وان كانت شرطا فيها ، كما أن الصحة

(٢) المنتقى من الفلال ص ١٢٧ •

(٣) الكشف عن متنازع الأقطاب فى معانيه الملة ص ١٢٩ •

شرط في التعليم ، وان كانت ليست مفيدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثا ، أعنى على العمل^(٤) ، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم^(٥) ، بل ان كانت نافعة في النظر ، فعلى الوجه الذى قلنا . وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه .

وهكذا يكشف لنا ابن رشد في معرض نقده للطريق الصوفى ، كيف أن هذا الطريق يتنافى مع الطريق العقلى : انذ أن الطريق الصوفى يعد طريقا فرديا ذاتيا ومن هنا لا يمكن إقامة البرهان على أى قول من أقوال الصوفية ، طالما أنها لاتعدو كونها معبرة عن نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل . انهم بمنهجهم الذوقى هذا ، انما يحطمون أسس المعرفة العقلية ، اذ لابد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة ، أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدرك العبد كيف حصلت له ، فان هذا يعد فيما نرى قولاً لا يستند الى أساس سليم .

ولهذا يعد اتجاه الصوفية انكارا لمبادئ العقل والمنطق ، اذ كيف نجتمع بين هذا الاتجاه الصوفى ، وبين الدعوة الى النظر فى الكون بعقولنا والتوصل الى معرفة الخالق ، وكيف يتسنى لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقيامهما على أسس معقولة .

واذا كان ابن رشد قد نقد الطريق الصوفى الذى يزعمون أنه طريق موصل الى معرفة وجود الله ، فانه قد نقد الصوفية أيضا في معرض دراسته لنظرية المعرفة وبحثه فى مشكلة الاتصال . وهذا النقد قائم أساسا على منهجه الذى يستند الى العقل .

(٤) نود ان نشير — تأكيدا على ما يذهب اليه ابن رشد — الى ان الزهاد والعباد والمسوفة اذا كتوا يفضلون الاتجاه الذوقى القلبى ، لانهم يقيمون ذلك على أساس العمل لا النظر المجرد .

يتضح ذلك الى حد كبير من اقوال الزهاد والعباد . ولا يخفى علينا ان اقوالهم فيها تغليب من شأن الجانب النظرى العقلى ، ليس من مجال دون مجال آخر ، بل من كل المجالات التى تناولوا فيها مجموعة من الاقوال .

(٥) يذهب ابن رشد فى كتابه « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » الى ان طريقة الصوفية تتنافى مع ما جاء فى القرآن من دعوة الى النظر والاعتبار . (ص ١٤٩) .

فحين بحث ابن رشد في ادراك المجردات وفي العقل العملى والعقل
المنظرى ، وذهب الى أن المعرفة ترتكر على المقارنة الأساسية بين الوجود
المحسوس والوجود المعقول ، والصعود من الأول (الجزئى) الى الثانى
(الكلى) ، نجده يدرس مشكلة الاتصال ويعرض لآراء كثير من المفكرين
حولها وينقد نقدا غنيقا طريق الاتصال الصوفى كطريق يزعمون أنه
يؤدى الى كمال الانسان ، ويتصور ابن رشد كمالا يقوم على العقل
أساسا .

فهو يقول : وهذه الحال من الاتحاد هى التى ترومها الصوفية ،
وبين أنهم لم يصلوها قط ، اذ كان من الضرورى فى وصولها معرفة
العلوم النظرية ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال الهى للانسان .
فان الكمال الطبيعى انما هو أن يحصل له فى العلوم النظرية الملكات التى
عددت فى كتاب البرهان « (٦) .

ومن هنا نجد ابن رشد ينقد الطريق الصوفى . نوضح ذلك بالقول
بأننا اذا كنا نجد طريقين للاتصال : طريق أول يبدأ بالمحسوسات حتى
يصل الى حصول المعقولات فى عقلنا ، وطريق ثان يقوم على القبول
بأن الاتصال موهبة الهية لا تتيسر الا للسعداء ، فاننا نجد ابن رشد يأخذ
بالطريق الأول لأنه يتفق مع مذهب فى تدرج المعرفة الانسانية من
المحسوسات الى المعقولات ، أى يقول بتطور طبيعى انسانى للمعرفة .
(راجع شكل رقم ١٥)

أما الطريق الثانى فان ابن رشد يرفضه رفضا تاما لأنه ليس
داخلا فى مجال الحس أو مجال العقل ، بل يفسر المعرفة بنوع من العجائب
والخوارق . وغير خاف علينا أن هذا التفسير لا يمكن القول به فى مجال
العلم .

وبهذا تم لابن رشد نقد الطريق الصوفى ، ذلك الطريق الذى يرى

(٦) تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ص ٩٥ .

أن الانسان لا يستطيع الصعود الى مرتبة الاتصال، بالعلم والبحث، بل عن طريق التقشف والزهد يصل الانسان الى هذه المرتبة (٧) .

واذا كان ابن رشد قد نقد هذا الطريق - فانه بقى بعيدا عن التصوف وذلك بتأكيدہ باستمرار على القول بأنه لاسبيل الى الاتصال الا بالعلم ، أى عند النقطة التى تصل فيها ملكات الانسان الى أقصى قوتها (٨) .

والمقارن بين موقف ابن رشد - وموقف ابن باجه الفيلسوف المغربى الذى سبقه ، يجد تشابها بينهما فى كثير من الجوانب ، وان كان ابن رشد أكثر صراحة وأكثر حسما بالنسبة لرفضه للاتجاه الصوفى .

ان ابن باجه فى دراسته لكثير من المشكلات الفلسفية كمشكلة الاتصال ومشكلة الصور الروحانية ومراتبها ، وكيف تتبلين غايات أفعال البشر تبعا لأنواع الصور عنده ، نقول ان ابن باجه قد ظل بعيدا ،
التصوف .

ان فيلسوفنا ابن باجه يميز فى دراسته لمراتب الاتصال بين مرتبة جمهورية طبيعية ومرتبة نظرية ومرتبة ثالثة هى مرتبة السعداء . وكم نجد استفادة من جانب ابن رشد ، بأول فلاسفة المغرب العربى ، أى ابن باجه (راجع شكل رقم ١٦) .

كما أن ابن باجه فى ترتيبه لأنواع الصور الروحانية سواء ما تعلق منها بمقول الأفعال أو بالعقل الفعال والعقل المستفاد أو بالصور المعقولة المادية ، أو بالصور الحسية ، كل ذلك قد ترك بصمات واضحة على فكر ابن رشد حين يقوم بنقد الاتجاه الصوفى (راجع شكل رقم ١٧) .

(٧) د . ابراهيم بيوس منكون : فى الفلسفة الإسلامية من ٥٨ - ٥٩ : جزء ١ ، ٤١ ، وايضا : مقدمة د . أحمد فؤاد الأهواني للتفيس ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو من ٦٠ .
E. Renan : Averroes et l'averroisme P. 122-123.

(٨)

وانظر ايضا : كتابنا : النزعة الإسطية فى فلسفة ابن رشد من ٧٨ - ٧٩ .

بل إن دراسة ابن باجه لمراتب غايات البشر ، وكيف تقترب هذه الغايات من مرتبة مادية إلى مرتبة روحانية جزئية إلى مرتبة روحانية عامة ، إلى مرتبة روحانية كلية معقولة ، كل هذا قد أثر في بلورة فكر فيليسيوفسكا ابن رشد (٩) . (راجع شكل رقم ١٨) .

نقول هذا ، ونؤكد على القول به ، حتى يتبين لنا أن ابن رشد في موقفه النقدي تجاه الصوفية ، كان مطلعا ومستفيدا بكثير من الأفكار التي قال بها ابن باجه .

٩ . (٩) من البحوث التي كتبت مؤخرا عن ابن باجه ، بحث تقفيت به السيدة زينب عيسى للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية البنات - جامعة عين شمس في موضوع « ابن باجه وآراؤه الفلسفية » .

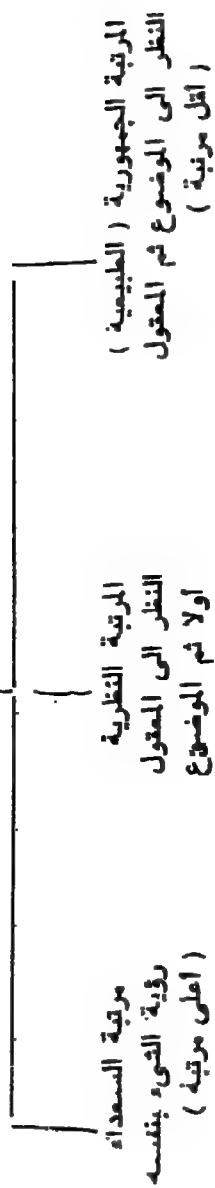
طريقا الاتصال

اتصال يعتمد على القول بأنه موهبة الهبة
ويعتمد على التنكشف والزهده
(اتصال صوفي يرفضه ابن رشد)

اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل
الى العقولات ويعتمد على العلم
(اتصال عقلى)

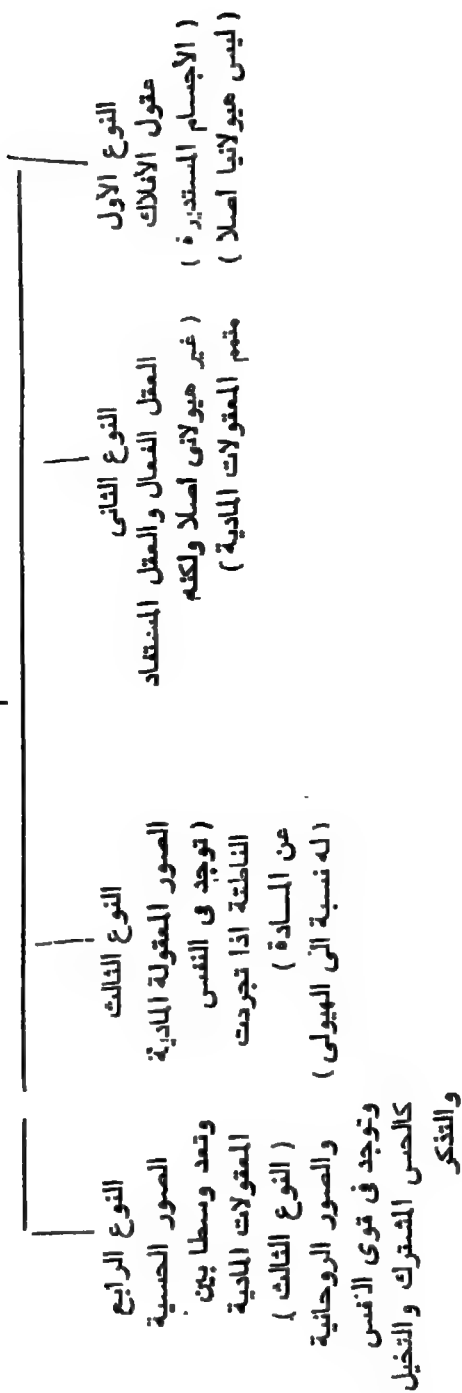
(شكل رقم ١٥)

مراتب الاتصال عند ابن باجه



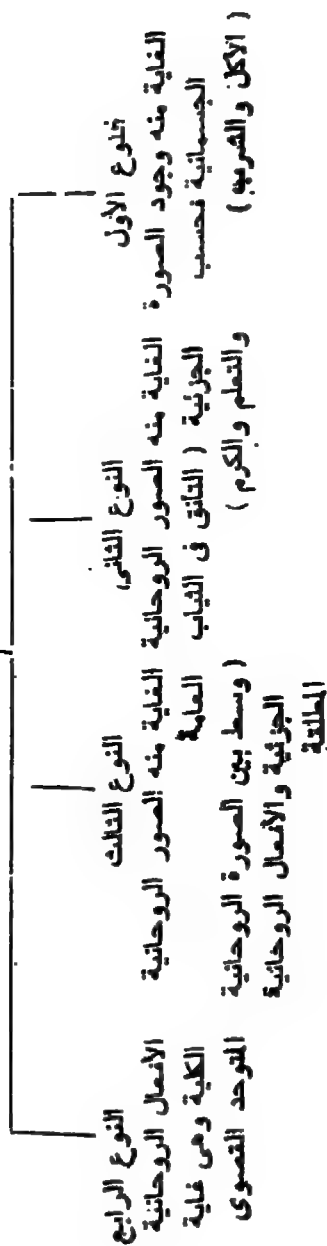
(شكل رقم ١٨٨)

أنواع الصور الروحية عند ابن باجه



(شكل رقم ١٧)

غايات أعمال البشر تبعا لأنواع الصور (عند ابن باجه)



(شكل رقم ١٨)

خاتمة : (تقدير ونقد) :

لعلنا قد لاحظنا بعد دراسة موقف ابن رشد النقدي من خلال هذه الفصول العديدة كيف اهتم فيلسوفنا اهتماما كبيرا بنقد الاتجاه الكلامي الجدلي الذي ظهر عند الاشاعرة علي وجه الخصوص ، ونقد الكثير من الاراء الفلسفيه التي ارتضاها لنفسه ابن سينا ، وذلك رغم موافقة ابن سينا في بعض آرائه ، ونقد آراء واتجاهات خصمه الغزالي ، تلك الاراء والاتجاهات التي رأى في بعضها خروجاً عما ينبغي أن يكون عليه التخليف ، وأبتعاداً عن شروط الموقف الفلسفي ، وايضا نقد اتجاهين ، أن اختلف كل اتجاه منهما عن الآخر ، الا أنهما يعبران معا عن وقفه غير عقلية ، وهذان الاتجاهان هما اتجاه أهل الظاهر واتجاه الصوفية .

ونخل هذا النقد الذي يرتبط — كما سبق أن ذكرنا — بالجانب الايجابي من نفسه الفلسفي الحقيقي ، يكشف لنا عن عمق ثقافة ابن رشد وسعة اطلاعه سواء بالنسبة للآراء التي قال بها مفكرون وفلاسفة في المشرق العربي (الفارابي وابن سينا والغزالي) أو التي ذهب اليها فلاسفة سبقوه أو كانوا معاصرين له (ابن باجه وابن طفيل) ، وعاشوا في المغرب العربي .

وأذا أردنا في ختام دراستنا للآراء النقدية عند آخر فلاسفة الأندلس ، إبراز ويلوية الأسس التي يستند اليها المنهج النقدي عند فيلسوفنا ، والتي سبق أن أشرنا اليها في معرض دراستنا للعديد من العناصر التي انتهينا من دراستها ، قلنا ان هذه الأسس تتمثل فيما يلي :

أساس أول هو عدم الوقوف عند ظاهري الآيات القرآنية ، بل القيام بتأويلها ، لأن ابن رشد يعلم تماما أنه لن يكون بإمكانه الدعوة لفلسفة مفتوحة ، فلسفة يكون بإمكانها أن تستوعب تيارات عديدة تفتح للجانب العقلي ، الا اذا قام بهذا التأويل وهذا قد ساعده على نقد الحشوية الذين يقفون عند ظاهري الآيات ولايسمحون بالقياس العقلي بأية صورة من صورة ، ولا يقومون بأية محاولة للتأويل . ولعل

هذا الأساس — كما هو واضح — يقدم على تمسكه بالبرهان الذي يرى أنه أسمى صور اليقين .

أساس ثان ، هو ابراء أخطاء الطريق الصوفي ، اذ أن ابن رشد كان على وعى تام بأن حكمة الصوفية تتقارب وحكمة الصوفية تقابل الأضداد فظنوا لأن التجربة الصوفية لينت راجعة الى الحس أو الى العقل . ولعل هذا كان من الأسباب الرئيسية التي دفعت ابن رشد الى نقد فكر الغزالي ، الذي يعد مفكرا ارتضى لنفسه الطريق الصوفي ، وخاصة اذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالي حينما أصبح صوفيا تحول الى عدو للفلسفة والفلاسفة ، ولعل مما ساعد الغزالي الأشعرى على ذلك أن هناك نقاط التقاء عديدة بين الفكر الأشعرى وأفكار الصوفية .

أساس ثالث هو الكشف عن أخطاء المتكلمين وخاصة الأشاعرة وبيان قصور منهجهم ، اذ أن المنهج العقلي يختلف اختلافا رئيسيا عن منهج المتكلمين الجدلي ، وهو المنهج الذي سارت عليه الفرق الكلامية ، سواء كانت من المعتزلة أو الأشاعرة . صحيح أن المعتزلة قد ساندوا العقل ، وصحيح أنهم أقرب الى الفلاسفة ، ولكنهم ليسوا بفلاسفة ، كما أن منهجهم يعد منهجا كلاميا أساسا .

أما الأشاعرة ، فابن رشد يعد — كما أشرنا — العدو الدود لهم ، ولا نجد فيلسوفا كشف عن التناقضات والأخطاء التي وقعوا فيها ، أكثر مما فعل ابن رشد وذلك في مؤلفاته وشروحه معا . واختلاف أساس منهج ابن رشد العقلي عن منهج المتكلمين هو الذي أدى به الى نقد آرائهم في مشكلات عديدة بحثوا فيها كالخير والشر والقضاء والقدر ووجود الله تعالى والسببية ، كما أدى به الى نقد آراء ابن سينا في المواضيع التي تأثر فيها ابن سينا بالعناصر والاتجاهات الكلامية .

وواضح أن هذا الأساس يعد صدى لتمييز ابن رشد بين الطريق الخطابي ، والطريق الجدلي الكلامي ، والطريق البرهاني ، ورفع الطريق الثالث ، طريق البرهان على الطريق الأول والطريق الثاني . بل لا يكون

مبالغين إذا قلنا انه ينقد الطريق الثانى (طريق المتكلمين) أكثر من نقدم للطريق الأول (الطريق الخطابى الاقناعى) نظرا لأن هذا الطريق الاول موجه الى مجموعة من الناس ، فى حين أن الطريق الثانى لا يفيد العامة أصحاب الطريق الأول كما لا يقتنع به الفلاسفة أصحاب الطريق الثالث .

أساس رابع نجده فى منهج ابن رشد النقدى ، هو تأثير فيلسوفنا بأرسطو تأثيرا كبيرا . إن هذا التأثير من جانبه بأرسطو قد أدى به الى نقد ابن سينا ، حين وجد ابن سينا يقول بأراء يتمثل فيها التيار الكلامى أكثر من التيار الأرسطى .

أساس خامس وأخير يعد أهم الأسس وأشمها وأعما على وجه الإطلاق فى منهج ابن رشد النقدى ، وهو الأساس العقلى . إن هذا الأساس هو الذى أدى به الى نقد كثير من آراء المفكرين الذين سبقوه ، بل أدى به الى نقد تيارات باكملها كالتيار الصوفى والتيار الكلامى .

ولاشك أن ابن رشد رغم حسه النقدى ، كان واقعا الى حد ما تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية . والدارس لأوجه نقده لكثير من الآراء والتيارات يلاحظ — كما أشرنا منذ قليل — أنه كان يضح فى اعتباره الفلسفة الأرسطية التى يبدى إعجابه بها .

وهذا الوقوع تحت دائرة نفوذ أرسطو ، يؤدى الى القول بوجود بعض الثغرات فى منهج ابن رشد النقدى . وتعتقد أن ابن رشد كان باستطاعته التخلص من دائرة النفوذ هذه ، والبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقينا من فلسفة أرسطو . ولو تخلص ابن رشد من سيطرة فلسفته لكان منهجه النقدى أكثر دقة وتماسكا .

بيد أن هذا لا يقلل بوجه عام من ابن رشد ومنهجه النقدى وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنه كان يبين لنا باستمرار مبررات تأييده لأرسطو فى هذا الراى أو ذاك من الآراء التى قال بها .

لقد قدم ابن رشد نسقا فلسفيا محكما ومحاولة مذهبية تمتد تعبيرا — كما ذكرنا أكثر من مرة — عن ثورة العقل وانتصاره ، وبذل

في التوصل الى الآراء التي يتكون منها نسقه الفلسفى جهدا ، وجهدا كبيرا . وإذا كانت هذه الآراء قد لاقت الكثير من أوجه المعارضة سواء في أوروبا أو في بلداننا العربية ، فإنها قد لاقت الإعجاب أيضا . بل ان هذه المعارضة في حد ذاتها تعد دليلا ودليلا قويا على أن آراءه كانت ومازالت آراء حية تعبر عن فكر مفتوح لإفكر مغلق — وكان ابن رشد بهذا كله جديرا بأن يدخل تاريخ الفكر الفلسفى العالمى من أوسع وأرحب أبوابه .

ويقيني أن أى دارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بإمكانه ، اذا كان منصفا وموضوعيا في أحكامه ، تخطى أو تجاوز آراء هذا الفيلسوف العملاق سواء في جانبها النقدى أو جانبها الإيجابى . هذا الفيلسوف الذى قدر له أن يكون آخر فلاسفة المغرب العربى ، بل آخر فلاسفة العرب ، بالمعنى المذهبى الاصطلاحي لكلمة فلسفة .

وإذا أردنا أن نبحث عن نقطة انطلاق لما نتحدث عنه اليوم من قضايا الأصالة والمعاصرة وقضايا التجديد ، وإذا أردنا وصل ما انقطع ، أى أن نجد مستقبلا فلاسفة في وطننا العربى ، فلا مفر — فيما يبدو لنا — من تدبر آراء هذا الفيلسوف ودراستها دراسة دقيقة ، وكىم في فلسفته من آراء مازلنا في القرن العشرين في حاجة ماسة إليها .

ويكفى فيلسوفنا فخرا — رغم اختلافنا معه في رأى أو أكثر — أن فلسفته كانت معبرة عن عظمة الفكر التى تتلاشى أمامها ولا تقترب منها أى عظمة أخرى .

وإذا كان ابن رشد قد استفاد من فلاسفة المغرب الذين سبقوه ومهدوا له الطريق ، طريق العقل ، الا أنه قدم لنا مذهبا لانستطيع أن نقول انه يعد صدى لآراء من سبقوه ، بل كان تعبيرا من جانبه عن آراء فريدة صادرة عن منهج ارتضاه لنفسه هذا الفيلسوف الذى يعد — فيما نرى من جانبنا — أكبر عميد للفلسفة في بلاد المشرق والمغرب معا وصاحب اتجاه يقوم على اعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة .

مصادر ومراجع الدراسة

أولا : المصادر والمراجع العربية :

- ١ - دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - القاهرة (مواد :
ابن رشد - أرسطو - الله - حشوية - تصوف - خلق -
تأويل) .
- ٢ - ابن أبي أصيبعة :
عيون الأنباء في طبقات الأطباء - بيروت ١٩٥٧ م .
- ٣ - ابن الأبار :
التكملة لكتاب الصلة - طبعة مدريد سنة ١٨٦٨ م
- ٤ - ابن الأثير :
الكامل - القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ .
- ٥ - ابن الخطيب لاسلماني :
(لسان الدين) : تاريخ أسبانيا الإسلامية - تحقيق ليفي بروفنسال
دار المكشوف ببيروت - الطبعة الثانية ١٩٥٦ م .
- ٦ - ابن العماد :
شذرات الذهب - نشر مكتبة المقدس - القاهرة .
- ٧ - ابن القفطي :
أخبار العلماء بأخبار الحكماء - القاهرة - مطبعة السعادة سنة
١٣٢٦ هـ .
- ٨ - ابن التميمي :
الفهرست - القاهرة - المكتبة التجارية .
- ٩ - ابن يلجه (١) :
(أبو بكر بن الصائغ) : تدبير المتوحد .
The guide for the solitary

(١) يمكن الرجوع الى بحث السيدة زينب عيني في موضوع « ابن يلجه وآراءه الفلسفية »
وقد تقدمت به للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية البنات - جامعة عين شمس .

تحقيق الدكتور ماجد فخري مع رسائل أخرى لابن باجه . وكان قد سبق لسلمون مونك S. Munk أن قام بتلخيص هذا الكتاب لابن باجه والذي يعد أهم كتبه على وجه الإطلاق ، وذلك في كتابه *Melanges de la philosophie Juive at Arabi*

كما نشر آسبن بلاثيوس هذا الكتاب عام ١٩٤٦ مع ترجمة الى اللغة الاسبانية . وقام الدكتور معن زيادة مؤخرا بتحقيق هذه الكتاب والتقديم له وذلك عام ١٩٧٨ م (دار الفكر بيروت) .

١٠ - ابن باجه :

شروحات السماع الطبيعي لابن باجه - تحقيق د . معن زيادة - دار الفكر بيروت عام ١٩٧٨ م .

١١ - ابن باجه :

رسالة في اتصال الانسان بالعقل الفعال . نشرها الدكتور احمد فؤاد الأهواني مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد عام ١٩٥٠ م (دار النهضة العربية بالقاهرة) وكان قد نشر هذه الرسالة آسبن بلاثيوس مع ترجمة الى اللغة الاسبانية عام ١٩٤٢ م بمجلة *الاندلس* . ثم حققها الدكتور ماجد فخري مع مجموعة رسائل ابن باجه الالهية عام ١٩٦٨ م (بيروت - دار النهار للنشر) .

١٢ - ابن بسام :

(أبو الحسن علي) : الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة - القسم الأول - المجلد الأول - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الاولى سنة ١٩٣٩ م - القاهرة .

١٣ - ابن بشكوال :

الصلة في تاريخ ائمة الاندلس وعلماهم ومحدثهم وأدباهم - دار الثقافة الاسلامية - القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

١٤ - ابن تيمية (١) :

درء تناقض العقل والنقل - تحقيق د . رشاد سالم - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة عام ١٩٧١ م .

(١) يمكن الرجوع الى البحث الذي تقدم به السيد / محمود الكزدي للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب - جامعة القاهرة في موضوع « اثر القرآن على منهج التفكير الفلسفي عند ابن تيمية » (مخطوط) .

١٥ — ابن قتيبة :

الرد على المنطقيين — المطبعة القبية — بومباي سنة ١٣٦٨ هـ —
١٩٤٩ م .

١٦ — ابن قتيبة :

منهاج السنة النبوية — المطبعة الأولى — القاهرة — المطبعة
الأميرية ببولاق — سنة ١٣٢١ هـ ، ١٣٢٢ هـ .

١٧ — ابن جليل :

(أبو داود سليمان بن جسان الأندلسي) : طبقات الأطباء والحكماء
تحتقيق فؤاد سيد — مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية
القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

١٨ — ابن هزم (١) :

(أبو محمد علي بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والنحل —
الطبعة الأولى — المطبعة الادبية — القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .
كتاب غاية في الاهمية .

١٩ — ابن هزم :

الامول والفروع — تحتقيق عاطف العراقي ، د. سهر أبو وافية ،
د. ابراهيم هلال — القاهرة — دار النهضة العربية ١٩٧٨ م .

٢٠ — ابن هزم :

الاحكام في اصول الاحكام — القاهرة — الطبعة الثانية .

٢١ — ابن هنين :

(اسحق) : كتاب النفس — نشرة الدكتور احمد فؤاد الأهواني مع
تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو — القاهرة عام ١٩٥٠ م .

٢٢ — ابن خاقان :

(الفتح) : ثلاثي العقين في بحايسن الاعيان . وقد ملجم مؤلف هذا
الكتاب ابن باجه هجوما شديدا لأسباب غير علمية وتبشيره حملته

(١). يمكن الرجوع إلى البحث الذي تقدمت به السيدة سهر أبو وافية للحصول على درجة
الدكتوراه من كلية البنات — جامعة عين شمس عن ابن هزم .

المسورة على ابن باجه ، الحملة التي يقوم بها الآن اشباه
الدارسین فی التسام الفلسفة فاما عن جهلهم بالفلسفة .

٢٣ — ابن خلدون :

المقدمة — حققها الدكتور على عبد الواحد وفى تحقيقا ممتازا —
القاهرة — لجنة البيان العربى — عام ١٩٦٠ م .

٢٤ — ابن خلكان :

(ابو العباس شمس الدين احمد محمد بن أبى بكر) : وفيات
الأعيان وأبناء الزمان — القاهرة — مكتبة النهضة المصرية —
سنة ١٩٤٨ م .

٢٥ — ابيه سبعين :

(عبد الحق) : رسائل — حققها الدكتور عبد الرحمن بدوى —
القاهرة سنة ١٩٦٥ م — الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٢٦ — ابن سوار :

(ابو الخير الحسن البغدادى) : مقالة فى ان دليل يحيى النحوى
على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا — نشرها
د. عبد الرحمن بدوى فى كتاب « الأفلاطونية المحدثة عند العرب »
القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٢٧ — ابن سينا (١) :

الشفاء .

٢٨ — ابن سينا :

النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعة والالهية — طبعة القاهرة سنة
١٩٣٨ م .

٢٩ — ابن سينا :

الهداية — تحقيق د. محمد عبده — القاهرة — مكتبة القاهرة
الحديثة — عام ١٩٧٤ م .

(١) يمكن الرجوع الى كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » الفصل الثانى الخاص
بمؤلفات ابن سينا ص ٢٨ وما بعدها .

٣٠ - ابن سينا :

كتاب التعليقات - تحقيق د. عبد الرحمن بدوي - القاهرة
عام ١٩٧٣ م .

٣١ - ابن سينا :

عيون الحكمة - تحقيق د. عبد الرحمن بدوي - القاهرة عام
١٩٥٤ م .

٣٢ - ابن سينا :

المباحثات - تحقيق د. عبد الرحمن بدوي - القاهرة عام ١٩٤٧م
(ضمن كتاب : أرسطو عند الغرب) .

٣٣ - ابن سينا :

الاشعار والتشبيهات (القسم الطبيعي والقسم الالهي والقسم
الصوفي) - طبعة القاهرة - سنة ١٩٥٧ م .

٣٤ - ابن سينا :

رسالة في الحدود - تحقيق جواثون - القاهرة - المعهد العلمي
الفرنسي للآثار الشرقية عام ١٩٦٣ م .

٣٥ - ابن سينا :

رسالة اضحوية في أمر المعاد - طبعة سليمان دنيا - القاهرة
سنة ١٩٤٩ م .

٣٦ - ابن ساعد الأندلسي :

(ساعد بن أحمد) : طبقات الأمم - تحقيق الأب لويس شيخو
البسوعى - بيروت - المطبعة الكاثوليكية - بيروت عام ١٩١٢ م .

٣٧ - ابن رشد (١) :

(أبو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من
الاتصال - طبعة القاهرة عام ١٨٩٥ م .

(١) يمكن الرجوع الى أحدث قائمة لمؤلفات ابن رشد وما كتب عنه ، قام بها الأب الدكتور جورج تنوانى بمناسبة مهرجان ابن رشد عام ١٩٧٨ م - وقد بذل الأب تنوانى جهدا كبيرا في هذه القائمة ولا غنى عنها للدارسين في فلسفة ابن رشد من قريب أو من بعيد (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) .

- ٣٨ — ابن رشد (١) :
- مناهج الأدلة في عقائد الملة — طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
- ٣٩ — ابن رشد :
- تفاوتات التهافت — طبعة القاهرة سنة ١٩٠١ م .
- ٤٠ — ابن رشد :
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه .
- ٤١ — ابن رشد :
- تلخيص كتاب البرهان (مخطوط) .
- ٤٢ — ابن رشد :
- هل يتصل بالعقل الهيولاني ، العقل الفعال وهو متلبس بالجسم .
- نشرة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع « تلخيص كتاب النفس لابن رشد » القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
- ٤٣ — ابن رشد :
- تلخيص ما بعد الطبيعة — تحقيق د . عثمان أمين — الطبعة الثانية — القاهرة سنة ١٩٥٨ م .
- ٤٤ — ابن رشد :
- تفسير ما بعد الطبيعة . تحقيق الأب موريس بويج — بيروت — المطبعة الكاثوليكية . من عام ١٩٣٨ حتى عام ١٩٥٢ م .
- ٤٥ — ابن رشد :
- تلخيص كتاب السماع الطبيعي — طبعة جيسر آباد الدكن مع مجموعة كتب أخرى لابن رشد — عام ١٩٤٧ م .
- ٤٦ — ابن رشد :
- تلخيص كتاب النفس — تحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني — القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
- ٤٧ — ابن رشد :
- تلخيص كتاب الحس والمحسوس — تحقيق د . عبد الرحمن بدوي — القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

(١) يمكن الرجوع الى كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد — القاهرة — الطبعة الثانية — دار المعارف عام ١٩٧٩ م .

- ٤٨ - ابن رشد :
تلخيص كتاب الكون والفساد - طبعة حيدر آباد الدكن مع مجموعة
- علم ١٩٤٧ م .
- ٤٩ - ابن رشد :
كتاب الكليات في الطب - منشورات معهد فرانكو (لجنة الأبحاث
لغربية الأسبانية) عام ١٩٣٩ م .
- ٥٠ - ابن طفيل :
حي بن يقظان - طبعة أحمد أمين - دار المعارف بالقاهرة عام
١٩٤٩ م .
- ٥١ - ابن طلوس :
(أبو الحجاج يوسف بن محمد) : المدخل لصناعة المنطق . حققه
ميخائيل آسين بلاثيوس - الجزء الأول - مدريد ١٩١٦ م .
- ٥٢ - ابن عربي :
(محيي الدين) : الفتوحات المكية .
- ٥٣ - ابن عربي :
فصوص الحکم - تحقيق د . أبو العلا عفيفي - القاهرة - لجنة
التكليف والترجمة والنشر .
- ٥٤ - ابن فرهون المعنى :
الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب - الطبعة الأولى
- عام ١٣٢٩ هـ - مطبعة السعادة - القاهرة .
- ٥٥ - أبو البركات :
هبة الله بن ملكا البغدادي : المعتبر في الحكمة - طبعة حيدر آباد
الدكن في ثلاثة أجزاء .
- ٥٦ - أبو البقاء :
الكليات - طبعة بولاق - القاهرة - سنة ١٢٥٣ هـ .
- ٥٧ - أبو الفدا :
(عماد الدين) : البداية والنهاية في التاريخ - القاهرة - مطبعة
السعادة .

٥٨ — أبو ريان :

١ د . محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى — الجزء الأول — الفلسفة اليونانية — القاهرة — دار المعارف .

٥٩ — أبو ريده :

١ د . محمد عبد الهادى) : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية — القاهرة الطبعة الأولى — عام ١٩٤٦ م .

٦٠ — اخوان الصفا (١) :

رسائل — طبعة بيروت — دار صادر سنة ١٩٥٧ م — فى أربعة أجزاء .

٦١ — اسلام :

١ د . عزمى) : ابن رشد — مقالة بمجلة الثقافة العربية — المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم — عدد ٤ عام ١٩٧٦ م .

٦٢ — اشباح :

١ يوسف) : تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين — ترجمة محمد عبد الله عنان — الطبعة الثانية — عام ١٩٥٨ م — القاهرة .

٦٣ — افلاطين :

١ ثولوجيا أرسطو طاليس — نشرة د . عبد الرحمن بدوى فى كتاب « افلاطين عند العرب » القاهرة — عام ١٩٦٦ م .

٦٤ — افلاطين :

١ التاسوعة الرابعة — ترجمة د . فؤاد زكريا — القاهرة عام ١٩٧٠ م وراجع الترجمة د . محمد سليم سالم .

٦٥ — اقبال :

١ د . محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام — ترجمة عباس محمود — القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

(١) يمكن الرجوع الى البحث الذى تقدمت به السيدة سميرة حامد للحصول على درجة الماجستير فى الفلسفة من كلية الآداب ب جامعة القاهرة فى موضوع « الفلسفة الطبيعية والالهيّة عند اخوان الصفا » .

٦٦ — الأسفرايينى :

(أبو المظفر) : التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين — طبعة محمد زاهد الكوثرى — القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٦٧ — الأشعرى :

(أبو الحسن) : مقالات الاسلاميين — طبعة محمد محيى الدين عبد الحنيد — القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

٦٨ — الأشعرى :

كتاب اللع — طبعة القاهرة عام ١٩٥٥ م — نشرة د . حمودة شرابة .

٦٩ — الأيجى :

(عضد الدين) : المواقف — طبعة القاهرة فى ثمانية أجزاء .

٧٠ — الباقلانى :

(أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد — تحقيق الأب رتشارد مكارثى اليسوعى — المكتبة الشرقية — بيروت — عام ١٩٥٧ م .

٧١ — البطليوس :

(أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد) : الحقائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة — نشرة محمد زاهد الكوثرى — القاهرة عام ١٩٤٦ م .

٧٢ — البغدادى :

(عبد القاهر) : الفرق بين الفرق وتمييز الفرقة الناجية منهم — بيروت — دار الأماق الجديدة — عام ١٩٧٣ م .

٧٣ — البيرونى :

(أبو الريحان محمد بن احمد) : تحقيق ما للهند من مقولة .

٧٤ — البيهقى :

تاريخ حكماء الاسلام — تحقيق محمد كرد علي — دمشق سنة ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م .

٧٥ — التفتازانى :

(د . أبو الوفا الغنيمى) : ابن سبعين ولبسته السوفية — بيروت
— عام ١٩٧٣ م .

٧٦ — التفتازانى :

(د . أبو الوفا الغنيمى) : مخذ الى التصوف الاسلامى — القاهرة
— دار الثقافة ١٩٧٤ م .

٧٧ — التفتازانى :

(سعد الدين) : شرح العقائد النسفية — القاهرة — عام ١٩١٣م

٧٨ — التهانوى :

(محمد الفاروقى) : كشف اصطلاحات الفنون — طبعة كلكتا —
عام ١٨٩٢ م .

٧٩ — التوحيدى :

(أبو حيان) : الامتاع والمؤانسة — تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين
— القاهرة عام ١٩٤٢ م .

٨٠ — التوحيدى :

المقاييس — نشره حسن السندوبى بالقاهرة — عام ١٩٢٩ م .

٨١ — الجوزيه (١) :

(ابن القيم) : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والارادة —
القاهرة

٨٢ — الجوزية :

اغاثة اللهفات من مصاديد الشيطان — القاهرة — عام ١٩٦١ م .

٨٣ — الجوينى :

(أب والمعالى) : الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد —

(١) يمكن الرجوع الى البحث الذى تقبعت به السيدة سماد على ميد الراراق للحصول على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من كلية البنات — جامعة مين شمس فى موضوع « التصوف عند ابن القيم » .

تحقيق د . يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد — القاهرة
— عام ١٩٥٠ م .

٨٤ — الجويني :
الكافية في الجدل — تحقيق د . فوقيه حسين محمود — القاهرة —
عام ١٩٧٩ م .

٨٥ — الحبابي :
(د . محمد عزيز) : الشخصانية الاسلامية — القاهرة — دار
المعارف .

٨٦ — الحلاج :
(أبو المغيث الحسين بن منصور) : كتاب الطواصين — تحقيق
لوديس ماسينيون — باريس — عام ١٩١٣ م .

٨٧ — الخياط :
(أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) : كتاب الانتصار والرد على
ابن الراوندى الملحد — تحقيق نيجرج — القاهرة — عام ١٩٢٥ م .

٨٨ — الداني :
(أبو الصلت) : تقويم الذهن — طبع بالنيثا — المكتبة الأبرقة —
مدريد عام ١٩٤٥ م .

٨٩ — الدواني :
(الجلال) : العقائد العضدية ومعه حاشيتا السيلكوني ومحمد
عبده — طبعة القاهرة — سنة ١٣٢٢ هـ .

٩٠ — الذهبي :
تاريخ الاسلام .

٩١ — الرازي :
(فخر الدين) : شرح الاشارات والتشبيهات لابن سينا — القاهرة —
طبعة القاهرة — سنة ١٣٢٥ هـ .

٩٢ — الرازي :
(فخر الدين) : المباحث المشرقية — حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٣ هـ .
١٩٢٤ م .

٩٣ - الرازى :

(فخر الدين) : الأربعون في أصول الدين — طبعة حيدر آباد الدكن
— عام ١٣٥٣ هـ .

٩٤ - الزركلى :

الأعلام — الطبعة الثالثة .

٩٥ - السلمى :

طبقات الصوفية — تحقيق نور الدين شريعة — القاهرة — سنة
١٣٨٩ هـ — ١٩٦٩ م .

٩٦ - السنوسى :

(محمد بن يوسف) : المقدمة في أصول الدين — نشرة لوسياتى
Luciani بالجزائر مع ترجمة فرنسية — عام ١٩٠٨ م .

٩٧ - السيوطى :

(جلال الدين) : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام —
تحقيق د . على سامى النشار ، د . سعد على عبد الرازق —
القاهرة — عام ١٩٧٠ م .

٩٨ - الشهرزورى :

(شمس الدين محمد بن أحمد) : نزهة الأرواح وروضة الأنراح .

٩٩ - الشهرستاقى :

(محمد بن عبد الكريم) : نهاية الاقتدام في علم الكلام — طبعة لندن
عام ١٩٣١ م .

١٠٠ - الشهرستاقى :

الملل والنحل — نشرة محمد سيد كيلانى — القاهرة — عام ١٩٦١ م

١٠١ - الشهرزادى (١) :

(صدر الدين) : الأسفار الأربعة — طبعة طهران في أربعة مجلدات

(١) كتبت السيدة نبيلة ذكرى مرقس مصلا مطولا عن مؤلفات الشهرزادى المطبوعة والمخطوطة مع بعض التعليقات على هذه المؤلفات وذلك في رسالتها التى تقدمت بها للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة من كلية الآداب — جامعة المنيا — عام ١٩٧٩ م (مخطوط) .

- ١٠٢ — الشيرازى :
(صدر الدين) : شرح على الهيئات الشفاء لابن سينا .
- ١٠٣ — الصفدى :
الواقى بالونيات .
- ١٠٤ — الصنعائى :
(محمد بن ابراهيم) : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان
— طبعة القاهرة — عام ١٩٣١ م .
- ١٠٥ — الطوسى :
(السراج) : اللمع فى التصوف — طبعة القاهرة — عام ١٩٦٠ م .
- ١٠٦ — الطوسى :
(نصر الدين) : شرح الاشارات والتنبيهات لابن سينا — طبعة
القاهرة — سنة ١٣٢٥ هـ .
- ١٠٧ — الطويل :
(دكتور توفيق) : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى — القاهرة
— دار النهضة العربية — سنة ١٩٦٨ م .
- ١٠٨ — العراقى :
(عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد — القاهرة — دار
المعارف — الطبعة الثانية ١٩٧٩ م .
- ١٠٩ — العراقى :
(عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا — القاهرة — دار
المعارف ١٩٧١ م .
- ١١٠ — العراقى :
مذاهب فلاسفة المشرق — دار المعارف بالقاهرة — الطبعة
السادسة — عام ١٩٧٨ م .
- ١١١ — العراقى :
تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية — دار المعارف بالقاهرة —
الطبعة الرابعة — عام ١٩٧٨ م .

١١٢ — العراقى :

ثورة العتل فى الفلسفة العربية — دار المعارف بالقاهرة — الطبعة الرابعة — عام ١٩٧٨ م .

١١٣ — العراقى :

الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل — دار المعارف بالقاهرة — عام ١٩٧٩ م .

١١٤ — الغزالى :

(أبو حامد) : تهافت الفلاسفة — القاهرة — عام ١٩٥٥ م .

١١٥ — الغزالى :

(أبو حامد) : احياء علوم الدين — طبعة القاهرة — دار احياء الكتب العربية .

١١٦ — الغزالى :

المنتقى من الضلال — طبعة القاهرة عام ١٩٥٥ م .

١١٧ — الغزالى :

مقاصد الفلاسفة — طبعة القاهرة — عام ١٩٣٦ م .

١١٨ — الغزالى :

المستقصى من علم الأصول — طبعة بولاق بالقاهرة ١٣٢٢ هـ — ١٣٢٤ هـ .

١١٩ — الغزالى :

فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقه — طبعة القاهرة .

١٢٠ — الغزالى :

مقياس العلم — القاهرة — دار المعارف — عام ١٩٦١ م .

١٢١ — الغزالى :

الاقتصاد فى الاعتقاد — طبعة القاهرة .

١٢٢ — الفارابى :

(أبو نصر) : آراء اهل المدينة الفاضلة — طبعة القاهرة عام ١٩٤٨ م .

١٢٣ — الفارابي :

مقالة في معاني العقل — طبعة القاهرة — عام ١٩٠٧ م .

١٢٤ — الفارابي :

كتاب الحروف — تحقيق د . محسن مهدي — دار المشرق بيروت .

١٢٥ — الفارابي :

فلسفة أرسطو طاليس — تحقيق د . محسن مهدي — دار مجلة شعر — بيروت — عام ١٩٦١ م .

١٢٦ — الفارابي :

احصاء العلوم — تحقيق د . عثمان امين — القاهرة عام ١٩٤٨ م .

١٢٧ — الفارابي :

عيون المسائل — القاهرة — ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م .

١٢٨ — الفارابي :

الجمع بين رأيي الحكيمين أرسطو وأرسطو — القاهرة — ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م (مع مجموعة) .

١٢٩ — الفارابي :

نصول منقذة — تحقيق د . فوزي مري نجار — بيروت — عام ١٩٦٨ م .

١٣٠ — الفارابي :

السياسة المدنية (مبادئ الموجودات) — تحقيق د . فوزي مري نجار — بيروت — المطبعة الكاثوليكية — عام ١٩٦٤ م .

١٣١ — الفارابي :

كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق — تحقيق د . محسن مهدي — بيروت عام ١٩٦٨ م .

١٣٢ — الفارابي :

نصوص الحكم — طبعة القاهرة عام ١٩٠٧ م (مع مجموعة) .

١٣٣ — الفندي :

(د . محمد ثابت) : مع الفيلسوف — طبعة بيروت .

١٣٤ — الكندى :

رسالة الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى — تحقيق د . محمد عبد الهادى أبوريده — ضمن مجموعة بعنوان « رسائل الكندى الفلسفية » الجزء الاول عام ١٩٥٠ م القاهرة .

١٣٥ — الكندى :

رسالة فى وحدانية الله وتناهى حرم العالم — تحقيق د . محمد عبد الهادى أبوريده — القاهرة ١٩٥٠ م .

١٣٦ — المراكشى :

(عبد الواحد) : المعجب فى تلخيص اخبار المغرب — طبعة القاهرة — عام ١٩٤٩ م .

١٣٧ — المسعودى :

مروج الذهب .

١٣٨ — المقبرى :

نوح الطيب من غصن الأنتلس الرطيب — طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ هـ .

١٣٩ — القيسابورى :

فى التوحيد — تحقيق د . محمد عبد الهادى أبوريده — القاهرة — مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٦٩ م .

١٤٠ — أميرة :

(د . أميرة حلمى مطر) : الفلسفة عند اليونان — طبعة القاهرة .

١٤١ — أمين :

(د . عثمان) : الفلسفة الرواقية — القاهرة — مكتبة الأنجلو المصرية .

١٤٢ — إنطون :

(د . فرح) ابن رشد وفلسفته — الاسكندرية — سنة ١٩٤٤ م .

١٤٣ — بالقنبا :

تاريخ الفكر الأندلسي — ترجمة د . حسين مؤنس — طبعة القاهرة
عام ١٩٥٥ م .

١٤٤ — برقلس :

حجج برقلس على قدم الصالح — تحقيق د . عبد الرحمن بدوي
(ضمن الأفلاطونية المحدثه عند العرب) القاهرة — سنة ١٩٥٥ م .

١٤٥ — بريتزل :

(أوتو) : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الاسلام —
الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادي أبوريده — القاهرة —
عام ١٩٤٦ م (ضمن كتاب : مذهب الفرة عند المسلمين) .

١٤٦ — بينفيس :

مذهب الفرة عند المسلمين — الترجمة العربية للدكتور محمد
عبد الهادي أبوريده — القاهرة — سنة ١٩٤٦ م .

١٤٧ — تامسطينوس :

شرح مقالة اللام — الترجمة العربية القديمة لاسحق بن حنين —
تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب « أرسطو عند العرب » —
القاهرة — سنة ١٩٤٧ م .

١٤٨ — جولد تسيهر :

المقيدة والشريعة في الاسلام — ترجمة د . محمد يوسف موسى ،
وعلى حسن عبد القادر ، وعبد العزيز عيد الحق — سنة ١٩٤٦ م .

١٤٩ — خليفة :

(حاجي) : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون — تحقيق محمد
شرف الدين يلتايا — جامعة استانبول — ١٩٤٣ م .

١٥٠ — دي بور :

تاريخ الفلسفة في الاسلام — ترجمة د . محمد عبد الهادي أبوريده —
الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٤ م .

١٥١ — رجب :

(د . محمود) : الاغتراب — القاهرة ١٩٧٨ م .

- ١٦١ — على :
- ١٥٢ — رجب :
- (د . محمود) : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين — الاسكندرية — منشأة المعارف .
- ١٥٣ — زاده :
- (خوجه) : تهافت الفلاسفة — طبعة القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ .
- ١٥٤ — زاده :
- (طائش كبرى) : مفتاح السعادة ومصباح السيادة — طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٢٩ هـ .
- ١٥٥ — زيدان :
- (د . محمود نهى) : في النفس والجسد — طبعة الاسكندرية عام ١٩٧٨ م .
- ١٥٦ — زيدان :
- (د . محمود نهى) : مناهج البحث الفلسفى — جامعة بيروت عام ١٩٧٤ م .
- ١٥٧ — صهيى :
- (د . احمد محمود) : في علم الكلام — الاسكندرية — عام ١٩٧٧ م .
- ١٥٨ — عبد الجبار :
- (القاضى المعتزلى) : المفتى فى ابواب التوحيد والعزل — حققت هذا المصدر الهام فى الفكر الاعتزالى ، لجنة باشراف د . بطه حسين ، ومراجعة د . ابراهيم مذكور (عدة مجلدات) .
- ١٥٩ — عفيفى :
- (د . ابو العلا) : نظريات الاسلاميين فى الكلمة The logos — بحث بمجلة كلية الآداب — جامعة القاهرة — مجلد ، عدد ١ .
- ١٦٠ — عفيفى :
- (د . ابو العلا) : الاثر الفلسفى الاسكندرى فى قصة حى بن يقظان — بحث بمجلة كلية الآداب — جامعة الاسكندرية — مجلد ٢ — عام ١٩٤٤ م .

- ١٦١ — على :
(د . جواد) : تاريخ العرب قبل الاسلام — (عدة مجلدات) —
بغداد — المجمع العلمي العراقي سنة ١٩٥٧ م .
- ١٦٢ — فخرى :
(د . ماجد) : فلسفة ابن رشد الأخلاقية — بحث بمناسبة مهرجان
ابن رشد بالجزائر — مجلد ٢ — المنظمة العربية للتربية والثقافة
والعلوم .
- ١٦٣ — فخرى :
(د . ماجد) : مادة ابن رشد بدائرة المعارف اللبنانية للبستاني —
مجلد ٣ .
- ١٦٤ — فوقية : (د . فوقية حسين) :
مقالات في اصالة الفكر المسلم — طبعة القاهرة — ١٩٧٦ م .
- ١٦٥ — قنواى :
(الأب الدكتور جورج) : مؤلفات ابن رشد — سنة ١٩٧٨ م
(المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) .
- ١٦٦ — محمود :
(د . زكى نجيب) : ابن رشد في تيار الفكر العربى — مقالة
بمهرجان ابن رشد بالجزائر — مجلد ١ — (المنظمة العربية للتربية
والثقافة والعلوم) .
- ١٦٧ — محمود :
(د . زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى — بيروت — دار الشروق
— سنة ١٩٧١ م .
- ١٦٧ — محمود :
(د . زكى نجيب) : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكرى — دار
الشروق .
- ١٦٩ — منكور :
(د . ابراهيم) : فى الفلسفة الاسلامية جزء ١ ، جزء ٢ — دار
المعارف بالقاهرة .

١٧٠ — منكرور :

(د . ابراهيم) : اثر العرب والاسلام في النهضة الأوربية (القسم الخاص بالفلسفة) — القاهرة — الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر — عام ١٩٧٠ م .

١٧١ — منكرور :

(د . ابراهيم) : منكرور ، د . خليل الجر ، د . فريد جبر ، د . عادل العوا ، د . البير نصرى زائر ، د . جميل صليبا) : الفكر الفلسفى في مائة عام — بيروت — عام ١٩٦٢ م .

١٧٢ — مسكويه (١) :

(ابو على احمد بن محمد بن يعقوب) : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق — طبعة القاهرة — سنة ١٢٨٩ هـ .

١٧٣ — مكاوى :

(د . عبد الغفار) : مدرسة الحكمة — القاهرة — الدار القومية .

١٧٤ — موسى :

(د . محمد يوسف) : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط — القاهرة دار المعارف — عام ١٩٥٩ م .

١٧٥ — ناقور :

(د . البير نصرى) : مذهب الحقيقتين عند ابن رشد والرشدية اللاتينية — مقالة بكتاب مهرجان ابن رشد بالجزائر — مجلد ١ .

١٧٦ — نكرى :

(القاضى عبد النبى عبد الرسول أحمد) : جامع العلوم الملقب بدستور العلماء في اصطلاحات العلوم والفنون — الطبعة الأولى — حيد آباد الدكن — سنة ١٣٢٩ هـ .

(١) يمكن الرجوع الى البحث الذى تقدم به الأستاذ / عبد الفتاح مواد للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من كلية الاداب — جامعة الاسكندرية في موضوع « مقالة بغداد في القرن الرابع الهجرى وفيه معلومات كثيرة عن الفكر الفلسفى عند مسكويه » .

١٧٧ — هويدى :

(د . يحيى) : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الامريكية — القاهرة
— عام ١٩٦٦ م .

١٧٨ — ياقوت :

(الحموى الرومى البغدادى) : معجم البلدان — طبعة سنة ١٨٦٩ م
— جوتنجن .

ثانيا : المصادر والمراجع غير العربية :

1. Allard (M) :

La Rationalisme d' Averroés d'Après une etude sur la Creation. Bulletin d'etudes Orientales de l'institut Français de Damas.

2. Anawati (G.C.) et L. Gardet :

Introduction à la théologie musulmane Paris 1948.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية في ثلاثة اجزاء . قام بالترجمة د. صبحي الصالح ، د. فريد جبر ، بعنوان « فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والاسلام » — بيروت — دار العلم للملايين — عام ١٩٦٧ م .

3. Anawati (G.C.) :

Bibliographie de la philosophie Médiévale, Louvain, vol. 10-12.

4. Arberry (A.J) :

Avicenna on theology. London-Murray, 1951.

5. Arberry (A.J.): :

The legacy of persia. edited by Arberry. London, Oxford 1953.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية اشرف عليها وقام بمراجعتها د. يحيى الخشاب — القاهرة — دار احياء الكتب العربية — عام ١٩٥٩ م .

6. Aristotle :

Metaphysics. Revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross. London-Oxford, 1924 two volumes.

7. **Aristotle :**
The logic. English translation by J.H. Smith vol I(1) 1963.
8. **Aristotle :**
Physica(2). English translation by R.P. Hardie and R K. Gaye. London, Axford, vol. II., 1962.
9. **Aristotle :**
De Anima English translation by J.H. Smith. vol. III.
10. **Aristotle :**
De Caelo. English translation by J.L. Stocks London, Oxford. vol. II, 1962.
11. **Aristotle :**
De generatione et Corruptione, English translation by H.H. Joachim, London, Oxford, vol. II. 1962.
12. **Aristotle :**
The Nicomachean Ethics. English translation by D.P. chase. Everyman's library, London 1947.
13. **Arnaldex (Roger) :**
Article «Ibn Rushd» dans Encycle de l'Islam.
14. **Arnaldex (Roger) :**
La pensée religieuse d'averroes, la doctrine de la création dans la Tahafute in Studia Islamica, 1957.
15. **Badawi (Dr. A.) :**
Histoire de la philosophie en Islam Paris K vrin. Tome II.
16. **Boer (T.J. de) :**
Art «philosophy» in Encyclopaedia of Religion and Ethics vol. 9.

(١) هو رقم المجلد في ترجمة كتب أرسطو. التي صدرت في مجموعة من المجلدات . وهي الترجمة الانجليزية التي اشرف عليها د. روس وهو يعد من اكبر المتخصصين في فلسفة أرسطو. (٢) راجع ما كتبناه عن الترجمات العربية القديمة والحديثة لبعض كتب أرسطو في كتابنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » ص ٤٢٩ وما بعدها .

17. Bouyges :

Notes sur la philosophes Arabes Connus des latins au
Moyen-Age. Mélanges de l'Université Saint Joseph. Beyrouth
Tome VIII 1922.

18. Breier (E) :

La philosophie du Money Age, Paris 1949.

19. Brockelmann (Carl) :

Geschichte der Arabischen literatur, I, Leiden, 1943.

20. Burnet (J) :

Greek philosophy ,Thales to plato. London, 1943.

21. Carra de vaux :

Article «Averroes» dans Encyclopédie de l'Islam, Tome
II.

22. Carra de vaux :

Avicenna, Paris 1900.

23. Carra de vaux :

Les penseurs de l'Islam, Paris 1920.

24. Carra de vaux :

Avicenna, Avicennianism, in Encyclopaedia of Religion
and Ethics vol. II, 1910.

25. Collingwood (R.G.) :

The idea of Nature, London 1945.

26. Collingwood (R.G.) :

An Essay on Metaphysics, London 1962.

27. Corbin (H.) :

Histoire de la philosophie Islamique, Paris.

وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب ، قام بها نصر مروة وحسن قبيسي
ومراجعة وتقديم موسى الصدر وعارف تامر — بيروت — لبنان — عام ١٩٦٦م

28. Crump (G. and E. Jacob) :

The legacy of the Middle Ages, 1938.

G.R.S. Harris والقسم الخاص بالفلسفة في هذا الكتاب كتبه
ولهذا الكتاب ترجمة عربية — والقسم الخاص بالفلسفة قام بترجمته الدكتور
زكى نجيب محمود .

29. Dugat (G.) :

Histoire de philosophes et des theologiens Musulmans,
Paris.

30. Duhem (P.) :

Le Systeme du Monde, Paris 1954.

31. El-Ahwani (Dr. A.F.) :

Ibn Rushod, in M.M. Sharif (Edt.) History of Muslim
philosophy, vol. I.

32. Fakhry (Dr. Majid) :

Islamic occasionalism and its Critique by Averroes and
Aquinas. London 1958.

33. Gardet (L.) :

La pensée religieuse d'Avicenna, Paris 1951.

34. Gardet (L.) :

La Connaissance mystique Chez Ibn Sina, et ses présup-
posés philosophiques, Caire 1952.

35. Gauthier (L.) :

Ibn Rochd (Averroes), Paris 1948.

36. Gauthier (L.) :

La theorie d'Ibn Rochd (averroes) sur les rapports de la
religion et de la philosophie, Paris 1909.

37. Gauthier (L.) :

Etudes sur la philosophie d'Averroes Concernant son
rapport avec celle d'Avicenna et de Gazali ,Paris 1948.

- Les Catégories d'Aristote dans leurs versions Syro-Ara-
38. **Georr (Dr. Kalil) :**
eds. Beyrouth, 1948.
 39. **Gilson (E.) :**
Reason and Revelation in the Middle Ages., New-York
1939.
 40. **Gilson (E.) :**
History of Christian philosophy in the Middle Ages,
1955.
 41. **Goichon (A.M.) :**
La philosophie d'Avicenna et son influence en Europe
Medieavle, Paris, 1944.
 42. **Goichon (A.M.) :**
La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn
Sînâ, Paris 1933.
 43. **Hamelin (O.) :**
Le système d'Aristote, Paris 1931.
 44. **Hourani (Albert) :**
Arabic thought in the liberal age, London, Oxford, 1962.
 45. **Hourani (G.) :**
«Averroes on god and evils» in Studia Islamica, Tome 16.,
1962.
 46. **Hourani (G.) :**
Ibn Rushd defence of philosophy, in «The world of Islam»
1960.
Aristotle, English translation, London, Oxford, 1962.
 47. **Inge (W.R.) :**
The philosophy of plotinus, London 1948.
 48. **Jaeger (W.) :**

49. **Kraus (P.) :**
Plotin chez les Arabes des Enneades, Bulletin de l'Institut d'Egypte. Tome XXIII, session 1940-1941.
50. **Lecky (W.E.H.) :**
History of the rise and influence of the Spirit of rationalism in Europe, London 1946.
51. **Lodge (R.C.) :**
The philosophy of plato ,London 1956.
52. **Macdonald :**
Development of Muslim Theology, 1903.
53. **Madkour (Dr. I) :**
La place d'Alfarabi dans l'ecole philosophique Musulmane, aPris 1943.
54. **Madkour (Dr. I.) :**
L'organon d'Aristote dans le monde Arabe, Paris v.1969.
55. **Maimonides :**
The guide for the perplexed, English translation.
56. **Mehren (A.F.) :**
Etudes sur la philosophie d'Averroes Concernant son rapport avec celle d'Avicenna et Gazzali.
57. **Montgomery (Watt) :**
Free will and predestination in Early Islam. London 1942.
58. **Munk (S.) :**
Melanges de philosophie juive et Arabe., Paris 1955.
59. **Munk (S.) :**
Ibn Sina, Article dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Franck, Paris 1885.

60. O'Leary :

Arabic thought and its place in history. London 1958.

61. Plato :

Plato's Cosmology : The Timaeus of plato English translation with commentary by F.M. Cornford, London 1956.

63. Plato :

The Republic, English translation by lindsay, London 1948.

ولهذه المحاوراة ترجمة الى اللغة العربية ، قام بها الدكتور فؤاد زكريا وراجعها على الاصل اليونانى الدكتور محمد سليم سالم . القاهرة ١٩٦٨ م

63. Quadri :

La philosophie Arabe dans l'Europe médiévale, des origines Averroës. Traduit de l'Italien par Roland Huret, Paris 1960.

64. Radhakrishnan :

History of philosophy Eastern and Western, London 1962.

65. Renan (R.) :

Averroes et l'Avrroisme, Paris 1949.

66. Rosenthal (F.) :

On the Knowledge of plato's philosophy in Islamic world. «Journal of Islamic Cultures» 1941..

67. Ross :

Aristotle London, Oxford, 1953.

68. Russell (B) :

History of western philosophy, London 1961..

وترجم الدكتور زكى نجيب محمود الى اللغة العربية القسم الاول الخاص بالفلسفة اليونانية والقسم الثانى الخاص بالفلسفة الغربية فى المصور الوسطى . أما القسم الثالث الخاص بالفلسفة الحديثة فقام بترجمته الدكتور محمد فتحى الشنيطى .

69. Saliba (Dr. Jamil) :

Etude sur la métaphysique d'Avicenna, Paris 1927.

70. Soron :

Introduction to the history of science.

71. Stace (W.T.) :

Time and Eternity (an Essay in the philosophy of Religion), Princeton University Press, 1952.

وقد صدرت ترجمة لهذا الكتاب ، قام بها الدكتور زكريا إبراهيم ، وقدم لها الدكتور أحمد غزاد الاهواني - بيروت ١٩٦٧ م .

72. Taylor (A.E.) :

Plato, the man and His work, London 1952.

73. Taylor (A.E.) :

A Commentary on Plato's Timaeus. London.

74. Taylor (A.E.) :

The Mediaeval Mind, Harvard, 1962.

75. Walzer (R.B.) :

Articles «Avicenna» and «Arabic Philosophy» in Encyclopaedia Britannica vol. I. 1964, London .

76. Whittaker :

Neo-platonists, London - Cambridge.

77. Wulf (M.) :

History of Mediaeval philosophy, London 1935.

كتب للمؤلف

- ١ - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر - الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣ - مكتبة الدراسات الفلسفية - الكتاب الخامس .
- ٢ - الفلسفة الطبيعية عند ابن سيناء - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ م - مكتبة الدراسات الفلسفية .
- ٣ - مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ م - الطبعة السابعة (الكتاب الأول من سلسلة العقل والتجديد) .
- ٤ - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٣ - الطبعة الخامسة (الكتاب الثاني من سلسلة العقل والتجديد) .
- ٥ - ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ الطبعة الرابعة (الكتاب الثالث من سلسلة العقل والتجديد) .
- ٦ - الفلسفة الإسلامية - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ م (سلسلة « كتابك ») .
- ٧ - الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٣ م (الكتاب الرابع من سلسلة العقل والتجديد) - الطبعة الثالثة من سلسلة العقل والتجديد .
- ٨ - المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٠ (الكتاب السادس من سلسلة العقل والتجديد) .

١٩٨٤ / ٢٨٨٢	رقم الإيداع
ISBN ٩٧٧-٠٢-٠٢٣٦	الترقيم الدولي

٢ / ٨٤ / ٢٥

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

CRITICAL METHOD
IN
THE PHILOSOPHY OF AVERROES

Dr. ATIF AL-IRAKY



DAR AL-MAAREF



١١٥٢٦٥/٠٢